



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY

JAMIA MILLIA ISLAMIA
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before
taking it out. You will be res-
ponsible for damages to the book
discovered while returning it.

DUE DATE

CI No **H/Rare**
891.431209 Acc No 98742
TIW

Late Fine Rs.1.00 per day for first 15 days
Rs.2.00 per day after 15 days of the due date

Dr.ZAKIR HUSAIN LIBRARY



98742

मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य

(एक तुलनात्मक अध्ययन)



सरस्वती प्रकाशन मन्दिर
६६, नया बैरहना - इलाहाबाद

डॉ० (मुक्तेश्वर) तिवारी

“मध्य-युगीन
सूफी और
संत साहित्य

हिन्दी भाषा इतिहास (सं. २॥ भाग १)

प्रकाशक : सरस्वती प्रकाशन मन्दिर

६६, नया बैरहना, इलाहाबाद-२११००३

लेखक : डॉ० मुक्तेश्वर तिवारी 'बेसुख'

एम० ए०, एम० कॉम, पी-एच० डी०

मुद्रक : वेस्टर्न प्रिण्टर्स, कीडगंज, इलाहाबाद-३

संस्करण : प्रथम; १९८०

मूल्य : साठ रुपये मात्र (छात्र संस्करण)

पञ्चत्तर रुपये (पुस्तकालय संस्करण)

MADHYA YUGEN SUFI AUR SANT SAHITYA

सन्त साहित्य मर्मज्ञ
स्व० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी
की
पुण्य-स्मृति में
सादर समर्पित !

प्राक्कथन

‘मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य’ श्री काशी विद्यापीठ के पी-एच० डी० की उपाधि हेतु हिन्दी का प्रथम स्वीकृत शोध-प्रबन्ध (१९७० ई०) ‘सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों पर प्रभाव’ का प्रकाशित रूप है जिसमें ‘मध्ययुगीन हिन्दी सूफी और संत साहित्य, का एक सम्यक् संश्लिष्ट तुलना-रूपक अनुशीलन प्रस्तुत किया गया है।

प्रस्तुत ग्रन्थ कुल ग्यारह अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में ‘मध्ययुगीन हिन्दी के सूफी और संत साहित्य’ से सम्बन्धित पुरानी मान्यताओं एवं उपलब्धियों का दिग्दर्शन कराते हुये, नयी संभावनाओं की विवेचना की गई है। प्रस्तावना के रूप में यह तर्क-संगत विवेचन विषय की स्थापना में सहायक होता है।

द्वितीय अध्याय में काल-निर्धारण के साथ-साथ मध्ययुगीन सिद्धान्त और साधना की कुछ मोटी-मोटी बातों का उल्लेख है जिसमें ज्ञान, योग, भक्ति और प्रेम-मार्ग के सैद्धान्तिक स्वरूप पर पृथक्-पृथक् प्रकाश डाला गया है। तीसरे अध्याय में सूफी मत और उसके आध्यात्मिक स्वरूप पर विचार किया गया है जिसमें सूफी मत के अभ्युदय और उसके विकास का एक संक्षिप्त इतिहास देने हुये भारत में उसके प्रसार और प्रभाव को स्पष्ट किया गया है।

ग्रन्थ का चतुर्थ अध्याय ‘मध्ययुगीन हिन्दी सूफी साहित्य’ का एक संक्षिप्त सर्वेक्षण प्रस्तुत करता है जिसमें जायसी के पूर्ववर्ती सूफी कवि मौलाना दाऊद कुतुबन, मंजान आदि से प्रारम्भ कर १७वीं शती के अन्त तक के सूफी कवियों की रचनाओं का तो उल्लेख किया ही गया है, इसके साथ ही ग्रन्थ में दक्खिनी हिन्दी के भी सूफी साहित्य का एक विवेचनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है। सूफी साहित्य का यह अध्ययन तीन श्रेणियों में विभक्त है :—(क) फुटकर सूफी काव्य, (ख) सूफी प्रेमाख्यान, (ग) सूफी तत्व प्रभावित अमूफी प्रेमाख्यान।

पाँचवें अध्याय में ‘मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य के आध्यात्मिक एवं दार्शनिक पक्ष’ का विवेचन है तथा छठे अध्याय में ‘मध्यकालीन हिन्दी संत कवि और उनका काव्य’ विषय का परिचयात्मक विवरण दिया गया है जिसमें पूर्ववर्ती नामदेव, रामानन्द आदि से लेकर रज्जब, दादूदयाल और रैदास के काव्य का

सिक्ख गुरुओं आदि सहित समकालीन एवं परवर्ती सन्तों और उनकी रचनाओं के अध्ययन का समावेश है।

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की अपनी विशेषताओं का उल्लेख सातवें अध्याय में विस्तार से किया गया है। आठवें, नवें और दसवें अध्याय में क्रमशः 'सिद्धान्त-साधना तथा अभिव्यक्ति एवं रचना-शिल्प की दृष्टि से सूफी और सन्त साहित्य का पृथक्-पृथक् अनुशीलन किया गया है। अन्तिम ग्यारहवें अध्याय में 'उपसंहार' के अन्तर्गत 'हिन्दी सन्त साहित्य पर सूफी साहित्य' के पड़े हुये प्रभावों का विवरण है। विषय की सीमित परिधि के अन्तर्गत विभिन्न पक्षों पर प्रकाश डालने के लिये तर्क एवं प्रमाणों का पुनरुल्लेख मेरी विवशता थी। ग्रन्थ के अन्त में परिशिष्ट के रूप में सहायक ग्रन्थों एवं पत्र-पत्रिकाओं की एक वृहद् तालिका भी पाठकों की सुविधा के लिये दे दी गयी है।

आज के युग में कोई अनुसंधानकर्त्ता शायद ही सब कुछ अपना दे पाता हो। मेरे साथ भी ठीक यही हुआ है। मैंने भी पर्याप्त तथ्यों को पूर्ववर्ती अध्ययनों से ग्रहण किया है इसे स्वीकारने में मुझे रंजमान भी झिझक नहीं है फिर भी तथ्य के विवेचन में मेरी मौलिक दृष्टि रही है। संभव है मेरे कुछ तर्कों से विद्वान् समीक्षक सहमत न हो फिर भी स्वतन्त्र चिन्तन की अभिव्यक्ति की छूट तो हमें मिलनी ही चाहिये।

प्रबन्ध-लेखन एवं प्रकाशन के लगभग एक दशक के लम्बे अन्तराल में इस विषय पर बहुत से कार्य हुये हैं जिनका यथा-संभव उल्लेख ग्रन्थ में करने का प्रयास अवश्य किया गया, किन्तु फिर भी बहुत चाहते हुये भी अभी बहुत से कार्य अनु-लिखित ही हैं। यह लेखक की अपनी विवशता और अल्पज्ञता है। प्रूप सम्बन्धी अनुद्वियों का दोषारोपण भी मैं अपने ही सिर लेता हूँ क्योंकि प्रकाशक से बहुत दूरस्थ हूँ।

यद्यपि ग्रंथ का प्रणयन शोध परम्परानुगत ही हुआ है किन्तु सम्बन्ध विषय का प्रतिपादन इतनी स्पष्टता एवं सरलता से किया गया है कि मुझे पूर्ण विश्वास है—ग्रंथ मध्ययुगीन हिन्दी सूफी और संत साहित्य के अध्येताओं के लिये निश्चय ही उपयोगी सिद्ध होगा।

प्रस्तुत प्रबन्ध काशी विद्यापीठ के हिन्दी विभागाध्यक्ष डॉ० केशव प्रसाद ईशह के निर्देशन में पूरा हुआ था जिसके लिये सन्त साहित्य मर्मज्ञ आचार्य प्रवर स्व० पं० परशुराम बतुर्वेदी के स्नेह-सिक्त सान्निध्य लाभ से विषय से सम्बद्ध

दुर्लभ सामग्रियों की उपलब्धि वरदान ही सिद्ध हुई थी। ग्रंथ के प्रणयन में सर्व-श्री पं० नर्मदेश्वर चतुर्वेदी, डॉ० श्याम मनोहर पाण्डेय जैसे शुभेच्छुओं का अनुग्रह न हुआ होता तो इस कार्य की पूर्णता संदिग्ध थी। स्व० डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी तथा डॉ० देवेन्द्र नाथ शर्मा ने प्रबंध का परीक्षण कार्य किया था और जो आशीर्वाद दिया है उससे मेरा उत्साह वर्द्धन हुआ है। आज श्रद्धेय गुरुजनों के प्रति कृतज्ञता ज्ञापन करते हुये श्रद्धावन्त हूँ। इसके साथ ही इस कार्य में प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से जिन विद्वानों और उनकी कृतियों से मुझे सहायता मिली है उनके प्रति भी आभार प्रदर्शन करना मेरा कर्त्तव्य होता है। पुस्तक के प्रकाशक बंधुवर श्री वी० एन० भट्ट को जिन्होंने कागज की इस महंगी में ग्रंथ के प्रकाशन के प्रति उदारता एवं दिलचस्पी दिखाई घन्यवाद देना नहीं भूल सकता। श्री अभय नारायण चौबे ने पाण्डुलिपि के टंकन आदि में जो सहयोग दिया उसके लिये उन्हें आभार प्रदर्शित क्या करूँ? वे तो अपने ही हैं।

संभावित न्यूनताओं के रहते हुये भी ग्रंथ विज्ञ पाठकों को यदि थोड़ा भी संतोष दे पाया तो मैं अपने श्रम को सार्थक समझूँगा। घन्यवाद.....।

चित्त बड़ा गाव (बलिया)

बसन्त पंचमी स० २०३६ वि०

—मुक्तेश्वर तिवारी

(२२ जनवरी, १९८०)

विषयानुक्रमिका

मूलिका

अध्याय

पृष्ठ-संख्या

१ : विषय-प्रवेश : पुरानी उपलब्धियाँ और नयी स्थापनायें

... १-२०

मध्यकाल का निर्धारण (क) मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य सम्बन्धी उपलब्ध सामग्रियों का विवेचन, श्री चन्द्रबली पाण्डेय, आचार्य पंडित रामचन्द्र शुक्ल, डॉ० रमा चौधरी, डॉ० राम-पूजन तिवारी, आचार्य प० परशुराम चतुर्वेदी, श्री पं० राहुल सांकृत्यायन, डॉ० विमला व्याघ्र, डॉ० सरला शुक्ल, डॉ० श्याम मनोहर पांडेय, डॉ० माता प्रसाद गुप्त, सूफी काव्य सम्बन्धी अन्य कृतियाँ : सूफी मूल ग्रन्थों की प्रामाणिकता, (ख) मध्यकालीन हिन्दी संत काव्य सम्बन्धी उपलब्धियों का विवेचन— डॉ० पीताम्बरदत्त बडधवाल, आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, डॉ० राम खेलावन पांडेय, डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी, डॉ० राम कुमार वर्मा, डॉ० केशनी प्रसाद चौरमिया, डॉ० रामजी लाल सहायक, डॉ० जयराम मिश्र, डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत, डॉ० त्रिलोकी नारायण दीक्षित; संत साहित्य-संबन्धी अन्य उपलब्धियाँ, संत काव्यों की पाठ सम्बन्धी प्रामाणिकता, प्रस्तुत अनुशीलन का दृष्टिकोण, अध्ययन सम्बन्धी कुछ नवीन स्थापनायें ।

२ : मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना ... २१-४३

(क) मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त. परमतत्त्व का स्वरूप, परमतत्त्व, उपनिषदों के अनुसार, सांख्य दर्शन के अनुसार ब्रह्म का स्वरूप, परमतत्त्व गीता के अनुसार, परमतत्त्व जैन के मतानुसार परमतत्त्व : बौद्ध मतानुसार, परमतत्त्व नाथ और सिद्धों के मतानुसार परमतत्त्व इस्लामी मतानुसार, सृष्टि तत्त्व (जीवन, जन्म और मरण) का स्वरूप—ब्रह्म और जीवन की वृत्ति

अध्याय

पृष्ठ-संख्या

सम्बन्धी विभिन्न विचारधारायें, स्वामी शंकराचार्य का द्वैतवाद, शंकर का मायावाद, स्वामी रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद, विष्णु स्वामी तथा बल्लभाचार्य का शुद्धाद्वैतवाद, माध्वाचार्य का द्वैतवाद, निम्बाकचार्य का द्वैताद्वैतवाद, चैतन्य महाप्रभु का भेदाभेदवाद, इस्लामी दर्शन का एकेश्वरवाद, (ख) मध्यकालीन आध्यात्मिक साधना—साधना के मार्ग—ज्ञान मार्ग, कर्म मार्ग, योग मार्ग—हठयोग, राजयोग, मन्त्र योग, लय योग भक्तिमार्ग, भक्ति के भेद, भक्ति का विकास-क्रम, इस्लामी रहस्यवाद का प्रेम मार्ग, साधना के विभिन्न मार्गों का सामंजस्य, निष्कर्ष ।

३ : सूफीमत और उसका भारतीय स्वरूप

... ४४-७१

सूफीमत शब्द का मूल स्रोत, सूफी मत का प्रारम्भ सूफीमत पर विदेशी प्रभाव, सूफीमत और इस्लाम धर्म, सूफीमत और भारतीय वैदिक चिन्तनधारा, सूफी मत और भारतीय योग-साधना, सूफी मत और बौद्ध दर्शन, सूफीमत और नव अफलातूनी मत, सूफीमत और नास्तिक मत, सूफीमत ईसाइयत, सनातन इस्लाम से सम्बन्ध, सूफी दर्शन के दो स्वरूप : इस्लाम विरोधी और इस्लाम परस्त; सूफीमत के कवियों के देन, सूफीमत का देश निर्वासन, सूफी मत का भारत में प्रवेश, भारत में सूफीमत की विभिन्न शाखायें, चिश्तिया सम्प्रदाय, चिश्तिया सम्प्रदाय की दो अन्य उप-शाखायें—बोलिया और साबिरी, सुहरावदिया सम्प्रदाय, कादरिया सम्प्रदाय, नक़्शबंदिया सम्प्रदाय, मेहदवी सम्प्रदाय, सत्तारी सम्प्रदाय, सूफी मत का आध्यात्मिक स्वरूप—परमतत्त्व—परमतत्त्व के निगुण और सगुण रूप; सृष्टि तत्त्व; मानव तत्त्व; माया तत्त्व, सूफी प्रेम-साधना, सूफी प्रेम का स्वरूप प्रेम और सौन्दर्य, प्रेम और विरह, प्रेम मार्ग की कठिनाइयाँ, प्रेम का विकास-क्रम; गुरु का महत्त्व, सूफी आध्यात्मिक ज्ञान के चार चरण, निष्कर्ष ।

४ : मध्यकालीन हिन्दी सूफीसाहित्य

... ७२-११८

प्रारम्भिक सूफी साहित्य, भारत में सूफी साहित्य का प्रणयन, (क) फारसी भाषा में लिखित सूफी साहित्य, (ख) भारतीय अन्य

भाषाओं में लिखित सूफी साहित्य, मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य, (क) फुटकर हिन्दी सूफी काव्य, जायसी का अखरावट, जायसी कृत आखिरी कलाम, शेख फरीद, दक्षिणी हिन्दी का फुटकर सूफी काव्य, रुवाजा बन्दानेबाज, शाह मीराजी, अशरफ कृत नौमिरहार बुरहा-नुद्दीन जानम, शाहअली, मुहम्मद कुल्ली, गोवासी, हिन्दी सूफी प्रेमाख्यान, दक्षिणी हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान, निजामी, बजही, कुतुब मुश्तरी, सबरस, अमीन, गोवासी, शैफुन मलूल, बहीउज्ज-माल, मैनासतवंती, मुकीमीकृत चंदरबदन और महियार, चान्दाघन, मुगावती, पद्मावत, मधुमालती, चिन्नावली, न्यामत खां, कनकावती, कामलता, रूपमंजरी, पुहुपलता, रत्नावली, मधुकरमालती, छिता, कंवलावती, जानदीप, सूफी तत्व प्रभावित हिन्दी असूफी प्रेमाख्यान—प्रद्युम्न चरित, ढोला-मारूरा दुहा, साधन कृत मैना सन्त, लखनसेन पद्मावती, सत्यवती कथा, माधवानन्द काम कन्दला की कथायें, प्रेम विलास प्रेम लता कथा, गोरा बादल की बात, नंददास कृत रूप मंजरी, नारायण दास कृत छिताई वार्त्ता, महाराजा पृथ्वीराज कृत बलीकिसन रुकमणीरी, पुहकरकृत इस रतन, निष्कर्ष ।

५ : मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य का अध्यात्म-

दर्शन

११६-१४८

परमतत्व—परमनत्व का निर्गुण और सगुण रूप. परमतत्व का सोन्दर्य बोध, परमतत्व और सृष्टि, संज्ञन के सृष्टि सम्बन्धी विचार, सूफी प्रेम साधना, प्रेम और सोन्दर्य, स्वप्न दर्शन, चित दर्शन, प्रत्यक्ष दर्शन, सूफी प्रेम के लक्षण—प्रेमोदय के साथ दुःख का प्रादुर्भाव, एकनिष्ठा, सूफी प्रेम-साधना, आत्म-शुद्धि, अहंकार का दमन, क्रोध और ईर्ष्या की समाप्ति, प्रेम और विरह, प्रेम मार्ग की कठिनाइयाँ, प्रेम साधना की आध्यात्मिक मंजिलें, सूफी प्रेम साधना के सहायक अंग, सूफी अध्यात्म पक्ष में गुरु का स्थान, निष्कर्ष ।

६ : मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवि और उनका काव्य-१४६-१८३

(क) कबीर के पूर्ववर्ती तथा पञ्च-प्रदर्शक सन्त, नामदेव, रामानन्द (ख) कबीर और उनके समकालीन सन्त कबीर, रैदास,

अध्याय

पृष्ठ-संख्या

(ग) कबीर के परवर्ती अन्त और सन्त सम्प्रदाय—सिक्ख मत—
गुरु नानक, गुरु अंगद, गुरु अमरदास, गुरु रामदास, गुरु अर्जुन देव,
सन्त दादूदयाल और दादू पंथ—संत दादू और कबीर, रज्जब
सुन्दर दास, निरंजनी सम्प्रदाय—हरिदास निरंजनी, संत मुरसीदास
निरंजनी; सन्त सिंगाजी और उनकी परम्परा—सिंगा जी;
मल्लूकदास और उनका पंथ—निष्कर्ष ।

७ : मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की अपनी विशेषतायें

...१८४-२१४

संत साहित्य की दार्शनिक विचारधारायें—संत साहित्य का
आध्यात्मिक सिद्धान्त, सन्त साहित्य में परमतत्त्व और उनका स्वरूप,
सन्त साहित्य में सृष्टितत्त्व, सृष्टि का मूलतत्त्व, सृष्टि का कर्ता,
सृष्टि का क्रम, सन्त साहित्य में गायतत्त्व, माया का विस्तार, माया
का स्वरूप, संत साहित्य में साधना का स्वरूप, सन्त साधना के
विविध मार्ग—दाम्पत्य भाव, ज्ञान-तत्त्व, कर्म-तत्त्व, योग-तत्त्व, भक्ति-
तत्त्व; सन्तों की भक्ति भावना का स्वरूप—दास्य भाव, संख्य भाव,
वात्सल्य भाव, दाम्पत्य भाव; वर्ग और सम्प्रदाय विहीनता, सन्तों
का ब्रह्मवादी होना, सन्तों के ज्ञान में अनुभूति की प्रधानता, नाम-
स्मरण, सन्त कवियों की सर्वग्राही समन्वयवादी प्रवृत्ति, सन्त कवियों
में रचना-शैली की अपेक्षा भावों की प्रधानता, सन्त कवियों द्वारा
मुक्तक एवं स्वान्तः सुखाय रचना, सन्त कवियों के उपास्य निर्गुण
और सगुण से परे अनिर्वचनीय तत्त्व, सन्तों की माया का मोहिनी
और विकराल दोनों रूप, निष्कर्ष ।

८ : सूफी और सन्त कवियों के आध्यात्मिक सिद्धान्त

...२१५-२६५

(तुलनात्मक अध्ययन)

(क) परम ब्रह्म की ऐकेश्वरता एवं सर्वात्मवादिता,
सूफी कवियों का दृष्टिकोण, सन्त कवियों का दृष्टिकोण, सन्त
कवियों पर सूफी प्रभाव; (ख) परम तत्त्व का निर्गुण और सगुण
स्वरूप—सूफी कवियों का दृष्टिकोण, संत कवियों का दृष्टिकोण,
संत कवियों पर सूफी प्रभाव; (ग) परमतत्त्व का नाद बिन्दु और
शून्य बोध तथा ज्योति स्वरूप सूफी दृष्टिकोण, सन्त कवियों का
दृष्टिकोण, संत कवियों पर सूफी प्रभाव (घ) परम-तत्त्व की सर्व-

अध्याय

पृष्ठ-संख्या

गुण सम्पन्नता और परम सौन्दर्य—सूफी कवियों का दृष्टिकोण, सन्त कवियों का दृष्टिकोण, सन्त कवियों पर सूफी प्रभाव, (ऊ) संत कवियों का सृष्टितत्त्व और उस पर सूफी प्रभाव—सृष्टि तत्त्व (जीव, जगत्, माया) जड़ जगत् का भौतिक स्वरूप, सृष्टि की उत्पत्ति विकास एवं स्थिति; (ख) माया संबंधी संत विचारों पर सूफी प्रभाव—सन्तों का दृष्टिकोण, माया का विकराल रूप, सूफी कवियों का दृष्टिकोण, सन्त कवियों पर सूफी प्रभाव, निष्कर्ष ।

६ : सूफी और सन्त कवियों की आध्यात्मिक साधना... २६६-३१६

(तुलनात्मक साधना)

(क) सूफी कवियों की प्रेम-साधना—सूफी प्रेम तत्व, सूफी प्रेम साधना के उपांग, सूफी प्रेम साधना में तत्व, सूफी प्रेम साधना में योग तत्व—सूफी सन्त साधना में ज्ञान तत्व, सूफी प्रेम-साधना में भक्ति तत्व; (ख) हिन्दी सन्त कवियों की प्रेम-साधना का स्वरूप हिन्दी सन्त काव्य में प्रेम तत्व, प्रेम और विरह, विरहानुभूति की अवस्थाएँ, व्यग्रता, आँसू, उद्वेग, विस्मृति, जागरण, मूर्च्छा, मरण, ज्ञान के भेद, ज्ञान का महत्व, सन्त प्रेम-साधना और कर्म तत्व, कर्म महत्व, सन्त साधना में कर्म का स्वरूप, बाह्यादम्बरो का त्याग और अन्तःकरण की शुद्धि, सदाचरण तथा नैतिक संघर्ष, संत प्रेम-साधना में योग तत्व, (ग) हिन्दी संत प्रेम साधना पर सूफी प्रेम साधना का प्रभाव—प्रेम तत्व और विरहानुभूति, प्रेम की कठोरता, प्रेम साधना में गुरु की महिमा, निष्कर्ष ।

१० : सूफी और सन्त कवियों की अभिव्यक्ति और

रचना-शैली

(तुलनात्मक अध्ययन)

... ३१७-३३५

आध्यात्मिक अभिव्यक्ति और प्रतीक योजना, प्रतीक के उन्मत्तवासिया—(क) सूफी कवियों की प्रतीक योजना, सूफी प्रतीक योजना का मूल स्रोत—फारसी सूफी कवि, हिन्दी सूफी काव्य में प्रतीक विधान, सूफी आध्यात्मिक भाषाओं और उनका प्रतीक विधान, सन्त कवियों की प्रतीक योजना, सन्त की दाय्य भावना में प्रतीक, सन्तों की वास्तव्य भावना में प्रतीक, सन्तों

अध्याय

पृष्ठ-संख्या

की सख्य भावना में प्रतीक, सन्तों की शाश्वत भावना में प्रतीक, सन्तों के जन-जीवन से सम्बन्धित प्रतीक, सन्तों का हठयोग परक प्रतीक, सूफी प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति का सन्त साहित्य पर प्रभाव, (ख) सूफी और सन्त कवियों की रस, छंद और अलंकार योजनाएँ—हिन्दी सूफी काव्य में रस विधान—हिन्दी सूफी काव्य में अलंकार विधान, हिन्दी सूफी काव्य में छन्द विधान, हिन्दी संत काव्य में रस विधान, हिन्दी सन्त काव्य में अलंकार योजना, हिन्दी सन्त काव्य में छन्द योजना, सूफी और सन्त कवियों की रस, छन्द और अलंकार योजनाओं का पारस्परिक प्रभाव, (ग) सूफी और सन्त काव्य में प्रयुक्त भाषा—हिन्दी सूफी काव्य में भाषा का स्वरूप, हिन्दी सन्त काव्य में भाषा का स्वरूप, (घ) सूफी और सन्त काव्य में प्रयुक्त शैलियाँ, हिन्दी सूफी काव्य की शैली, निष्कर्ष ।

११ : उपसंहार : सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्य-

कालीन हिन्दी सन्त कवियों पर प्रभाव

... ३५६-३७१

(क) कबीर के पूर्ववर्ती सन्त कवि और सूफी अध्यात्म दर्शन नामदेव, स्वामी रामानन्द; (ख) कबीर और उनके सम-कालीन सन्त कवि तथा सूफी अध्यात्म दर्शन—नानक और उनके परवर्ती सिक्ख गुरु, रज्जब, सुन्दरदास, निरंजनी सन्त, सिगाजी, मल्लूकदास, निष्कर्ष ।

परिशिष्ट

... ३७२-३८३

विषय-प्रवेश : पुरानी उपलब्धियाँ और नयी स्थापनाएँ

भारतीय संस्कृति एवं अध्यात्म-दर्शन के सम्यक् विवेचन के लिये मध्यकालीन हिन्दी संत साहित्य और उसकी साधना अत्यंत ही महत्वपूर्ण सामग्री प्रस्तुत करती है। सिद्धों, नाथों, भक्तियों और संत-भक्तों की सम्मिलित विचारधाराओं का निर्माण इसी काल में हुआ है। असंख्य ज्ञात अथवा अज्ञात आध्यात्मिक चिन्तन-धाराओं को अपने अंचल में समेटनी हुई पावन सलिला भागीरथी की भाँति सन साहित्य की साधना धारा अपने सशक्त रूप में प्रवाहित दिखाई पड़ती है। इसके सारग्राही स्वभाव ने समस्त आध्यात्मिक विचारधाराओं के सार-तत्व को अपने में इस प्रकार आत्मसात् कर लिया है कि वे उसके अंग से प्रतीत होते हैं और उन्हें उसमें पृथक् कर पाना अत्यन्त ही कठिन है। मध्यकालीन आध्यात्मिक चिन्तन धाराओं में सगुणोपासना और निर्गुणोपासना की दो प्रमुख पद्धतियों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। सगुणोपासकों को 'भक्त' और निर्गुणोपासकों को 'संत' नाम से अभिहित किया गया है। सगुणोपासना जहाँ वैष्णव, एवं भागवत धर्म की देन है, निर्गुणोपासना, सगुणोपासना से ही उद्भूत किन्तु उससे ऊपर उठी हुई साधना है। सगुणोपासना में जहाँ केवल भक्ति-तत्त्व की प्रधानता है, निर्गुणोपासना में भक्ति, ज्ञान तथा प्रेम तीनों की त्रिवेणी प्रवाहित होती है। इसकी सारग्राही प्रवृत्ति ने तत्कालीन सभी धर्म एवं सम्प्रदायों के सार तत्वों को ग्रहण करने की चेष्टा की है। भक्ति तत्व को 'निगुनिया' संतों ने सगुणोपासकों से लिया है। ज्ञान तत्व को उन्होंने वेदों और उपनिषदों से न लेकर सतसंग और गुरु से प्राप्त किया है। शास्त्रीय ज्ञान की अपेक्षा इन संतों ने अनुभूत ज्ञान को ही विशेष प्रश्रय दिया है। जहाँ तक प्रेम तत्व का सम्बन्ध है वह तत्कालीन सूफी साधकों से ग्रहण किया गया है जो उस समय भारत में मुसलमानी आक्रमण के पश्चात् धार्मिक कटुता को मिटा कर हिन्दू-मुस्लिम एकता के लिये एक स्तुत्य प्रयास था। सत्ता के उद्धारवादी धार्मिक दृष्टिकोण में मानवीय प्रेम का संदेश था। विदेशी परिवेश में होने पर भी इसकी आत्मा बिल्कुल ही भारतीय थी। संकीर्णता की श्रृंखलाओं को तोड़ स्वच्छ विचरण करने वाले भारतीय संतों को सूफी साधकों में अपनत्व की भावना के दर्शन हुये हैं। वे एक-दूसरे के सम्पर्क में

आये। परिणामतः हिन्दी साहित्य में निर्गुणोपासना की दो धारायें एक इस्लामी दर्शन से प्रभावित होकर और दूसरी भारतीय दर्शन से प्रभावित होकर आपस में मिल गईं। पहली धारा को प्रेममार्गी और दूसरी को ज्ञानमार्गी नाम दिया गया है।

“हिन्दी साहित्य की प्रेममार्गी धारा सूफी अध्यात्म-दर्शन से प्रभावित होने के कारण ‘प्रेम’ को प्रधानता देती है। दाऊद, कुतुबन, जायसी, मंझन, उस्मान, शेखनबी आदि इसके प्रमुख कवि हैं। दूसरी ओर अनुभूत ज्ञान को भारतीय ज्ञानमार्गी धारा ने महत्व दिया है। इन लोगों ने सगुणोपासकों की वैधी भक्ति का बहिष्कार किया किन्तु मधुरा भक्ति को ग्रहण किया। कुछ लोगों को यह शंका होती है कि संतों ने जो प्रेमा भक्ति अपनायी है वह वैष्णवी भक्ति अथवा भागवत सम्प्रदाय से ही ली गई है किन्तु वास्तविकता यह है कि हमारे हिन्दी के प्रायः संत कवियों को यह प्रेमा भक्ति सीधे सूफियों से ही मिली है। कारण इनका सम्बन्ध वैष्णव अथवा भागवत सम्प्रदायों की अपेक्षा सूफियों से अधिक घनिष्ठ था। साथ ही अनपढ़ होने के कारण ये शास्त्रीय अध्ययन में भी सक्षम नहीं थे। वैष्णव और भागवत सम्प्रदाय में प्रायः वैधी भक्ति का निरूपण किया गया है जिसको संतों ने बाह्याडंबर मान कर परित्याग कर दिया है। अतः संतों में कान्ता भक्ति का जो स्वरूप दिखाई पड़ता है वह निस्संदेह सूफियों की ही देन जान पड़ता है। नामदेव लेकर कबीर, दादू, नानक और मलूक दास आदि तक सभी संत इस धारा का प्रतिनिधित्व करते हैं।

अब तक हिन्दी साहित्य की इन प्रेममार्गी और ज्ञानमार्गी दोनों शाखाओं का पृथक्-पृथक् अध्ययन तो किया गया है किन्तु दोनों का पारस्परिक सम्बन्ध क्या है और प्रेममार्गी शाखा का ज्ञानमार्गी शाखा पर कहाँ तक आध्यात्मिक प्रभाव पड़ा है? इस प्रश्न पर अभी तक विचार नहीं हो पाया है। ‘सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों पर प्रभाव’ नामक इस प्रबन्ध में इसी समस्या पर विचार प्रस्तुत किया जायेगा।

मध्यकाल का निर्धारण—(सं० १३७५ वि०—१७०० वि०)

प्रस्तुत प्रबन्ध में केवल मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों पर ही सूफी अध्यात्म-दर्शन के पड़े हुये प्रभावों पर विचार करना है। अब प्रश्न यह है कि इस मध्यकाल की सीमा कहाँ से कहाँ तक मानी जाय। हिन्दी साहित्य के इतिहासकारों ने मध्यकाल की सीमा का निर्धारण अपने-अपने विचारों से पृथक्-पृथक् किये हैं। आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने ऐतिहासिक, सामाजिक, साम्प्रदायिक तथा धार्मिक

परिस्थितियों के अनुशीलन एवं विभिन्न रुचियों के रूप में संचारित व्यवस्था के अनुसार हिन्दी साहित्य के इतिहास को चार कालों में विभक्त किया है—

- (१) आदि काल (वीरगाथा काल—सं० १०५० से १३७५)
- (२) पूर्व मध्यकाल (भक्ति काल— सं० १३७५ से १७००)
- (३) उत्तर मध्यकाल (रीति काल—सं० १७०० से १८००)
- (४) आधुनिक काल (गद्य काल— सं० १८०० से १८८४)^१

डॉ० श्यामसुन्दर दास ने शुक्ल जी के काल-विभाजन में थोड़े परिवर्तन के साथ वीरगाथा काल को १०५० वि० से १४०० वि० तक तथा भक्ति काल को १४०० वि० से १७०० वि० तक माना है। शेष कालों के सम्बन्ध में वे शुक्ल जी से बिल्कुल सहमत हैं।^२ जहाँ तक भक्ति काल का सम्बन्ध है डा० रामकुमार वर्मा, शुक्ल जी की ही राय को मानते हैं।^३ इस तरह हिन्दी साहित्य का मध्यकाल लगभग सं० १३७५ से १८०० वि० तक का माना जाना चाहिये। किन्तु इस मध्यकाल का उन्नाश (सं० १७०० से १८०० वि०) जिसे रीति काल कहा गया है साहित्य सर्जना की दृष्टि से पूर्व मध्यकाल (सं० १३७५ वि० से १७०० वि०) तक के संत साहित्य की मौलिक मान्यताओं से बिल्कुल ही मेल नहीं खाता। हमारे आलोच्य काल का सम्बन्ध केवल भक्ति काल (पूर्व मध्य काल) से ही है जिनका समय हम काल-निर्धारण के विवाद में विशेष न पड़कर सं० १३७५ से १७०० वि० तक ही मानना उचित समझते हैं। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने हिन्दी संत साहित्य को परम्परा जयदेव से प्रारम्भ कर स्वामी रामतीर्थ तक निर्धारित की है जिसमें साधना, जिलोचन, नामदेव, रामानन्द, कबीर, रैदास, नानक, दादूदास, रज्जब, मुन्दरदास, इरिदास निरंजनी, तुलसीदास, सिगा जी, मलक दास आदि प्रमुख संत आते हैं। कबीर से पूर्व नामदेव और रामानन्द आदि को पूर्णरूपेण संत भले ही न कहा जाय किन्तु इन्हें पथ प्रदर्शक संत तो मानना ही पड़ेगा। इस तरह संत साहित्य का प्रारम्भ नामदेव (जीवन काल १३२७ से १४०५ वि०) से ही मानना उचित होगा क्योंकि मूल रूप से नामदेव ही संत साहित्य के प्रेरक तत्व रहे हैं जिन्होंने सं० १३७७ वि० में उत्तरी भारत में नीपाटन करते समय संत परम्परा का श्रीगणेश किया था। इस तरह यदि हम अपने आलोच्य काल का प्रारम्भ संत नामदेव के उत्तरी भारत में आने के समय (सं० १३७७ वि०) के आस-पास का मानें तो मध्यकाल का प्रारम्भ सं० १३७५ वि० को मानना उचित ही होगा।

१. हिन्दी साहित्य का इतिहास—पं० रामचन्द्र शुक्ल, त्रयो संस्करण, पृष्ठ १।

२. हिन्दी साहित्य—डा० श्यामसुन्दर दास चतुर्थ, संस्करण ग० २००३, पृष्ठ १८।

३. हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास—डा० रामकुमार वर्मा, पृष्ठ २१५।

४ : मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य

आलोच्य काल के प्रारम्भिक काल का निर्धारण कर लेने के पश्चात् अन्तिम सीमा (सं० १७०० वि०) के औचित्य पर भी विचार कर लेना आवश्यक है। जहाँ तक संत साहित्य की मौलिक मान्यताओं का प्रश्न है मल्लूदास (सं० १७०० वि०) तक संत साधना में किसी प्रकार का विकार दृष्टिगोचर नहीं होता। संत मल्लूदास के पश्चात् स्वाधीन चिन्तन की परम्परा एक प्रकार से समाप्त होती दिखाई देती है। अब तक वे 'आखिन देखी' कहते थे अब वे 'कगद लेखी' कहने लगे जिसका संत मत से कट्टर विरोध है। अतः इस दृष्टिकोण को ध्यान में रखकर यदि विचार किया जाय तो शुद्ध संत साहित्य के सर्जना का समय मल्लूदास (सं० १७०० वि० के कुछ आगे तक) ही ठहरता है।

आलोच्य प्रबन्ध में हमें संत साहित्य के साथ-साथ सूफी साहित्य के आध्यात्मिक पक्ष का अध्ययन करना होगा। हमने मध्यकाल का जो समय निर्धारित किया है उसके भीतर भारत में सूफी संतों का आगमन हो चुका था और उनकी हिन्दी रचनायें भी जन-साधारण के बीच आ चुकी थी। इस तरह सूफी मत के साथ संत साहित्य के तुलनात्मक अध्ययन में इस काल-विभाजन से कोई कठिनाई प्रस्तुत नहीं होगी। अतः सब तरह से विचार करने के पश्चात् हम भी पं० रामचन्द्र शुक्ल के पूर्व मध्यकाल (भक्ति काल सं० १३७५ से १७०० वि०) तक को ही मध्यकाल की सीमा मान कर चलेगे।

उपलब्ध सामग्री—प्रस्तुत प्रबन्ध में हमें मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य एवं संत साहित्य का आध्यात्मिक दृष्टिकोण से तुलनात्मक विवेचन करना होगा। इस सम्बन्ध में जहाँ तक उपलब्ध सामग्री का प्रश्न है सूफी और संत दोनों प्रकार के काव्यों पर पृथक्-पृथक् प्रचुर मात्रा में विवेचन किया गया है जिस पर हम संक्षेप में आगे विचार करेंगे।

(क) मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य सम्बन्धी उपलब्ध सामग्रियों का विवेचन

जहाँ तक हमें मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य सम्बन्धी सामग्री उपलब्ध हुई है उनमें मुख्य रूप से दो प्रकार की रचनायें हैं (१) फुटकर और (२) प्रेमाख्यान काव्य। अब तक सूफी काव्य पर जो विचार प्रस्तुत किये जा चुके हैं वे केवल प्रेमाख्यानों से ही सम्बन्धित हैं। विद्वान् आलोचकों ने सूफियों की फुटकर रचनाओं की ओर ध्यान नहीं दिया है। साथ ही साथ उत्तरी भारत की अवधि में लिखित सूफी प्रेमाख्यानों तक ही सूफी काव्य की सीमा निर्धारित रखी है। दक्खिनी हिन्दी में लिखित सूफी काव्यों पर विशेष रूप से ध्यान नहीं दिया गया है जो वास्तव में हिन्दी का ही एक अंग है। हम आगे इनमें सम्बन्धित उपलब्ध सामग्रियों की भी विवेचना करेंगे।

श्री चन्द्रबली पाण्डेय—सूफीमत के सिद्धान्त और साधना की जानकारी हमें हिन्दी में सर्वप्रथम आचार्य चन्द्रबली पाण्डेय की 'तसव्वुफ अथवा सूफीमत' नामक पुस्तक से मिलती है। इस ग्रंथ में सूफीमत का उद्भव, विकास, परिपाक, आस्था, साधन, प्रतीक, भावना, अध्यात्म, साहित्य, ह्लास और भविष्य आदि विषयों पर बड़े ही विस्तार से विचार किया गया है। पुस्तक की परिशिष्ट में तसव्वुफ का प्रभाव तथा तसव्वुफ पर भारत का प्रभाव विषयों पर भी प्रकाश डालने की चेष्टा की गई है। किन्तु पाण्डेय जी के इस अध्ययन में अरबी और ईरानी सूफीमत पर जितना विस्तार से प्रकाश डाला गया है उतना भारतीय सूफीमत पर नहीं। यही कारण है कि पाण्डेय जी का यह अध्ययन एकांगी-या प्रतीत होता है। विचारों में संकीर्णता की गंध आती है। हमारे विचार से भारतीय सूफीमत अत्यन्त ही उदार और समन्वयवादी दृष्टिकोण रखता है। इसे किसी सम्प्रदाय विशेष में ही सम्बन्धित रखना इसके प्रति अन्याय होगा। पाण्डेय जी के सूफीमत से सम्बन्धित इस अध्ययन में यह कमी खटकती है। 'तसव्वुफ अथवा सूफीमत' के अतिरिक्त पाण्डेय जी ने तूर मुहम्मद कृत 'अनुराग बामुरी' की भूमिका में भी सूफी काव्य की विशेषताओं पर अच्छा प्रकाश डाला है। नागरी प्रचारिणी पत्रिका अथवा अन्यत्र पाण्डेय जी के जो निबंध जायसी तथा अन्य सूफी कवियों के सम्बन्ध में प्रकाशित हुये हैं वे भी अत्यन्त महत्वपूर्ण सामग्री उपलब्ध करते हैं।

✓ आचार्य पंडित रामचन्द्र शुक्ल—यद्यपि पं० सुधाकर द्विवेदी और जार्ज ग्रियसन ने सर्वप्रथम सूफी प्रेमालयान जायसी के पारम्भिक खंडों को प्रस्तुत किया किन्तु हिन्दी जगत् को पद्मावत का पूर्ण एवं प्रामाणिक संस्करण प्रस्तुत करने का श्रेय आचार्य पं० रामचन्द्र शुक्ल को ही है। शुक्ल जी ने जायसी प्रथावलो की भूमिका में पद्मावत के ऐतिहासिक आधार, प्रेम पद्धति, वस्तु वर्णन आदि के साथ-साथ सूफीमत और सिद्धान्त पर भी विचार प्रस्तुत किया है जो जिज्ञासु पाठकों के लिये अत्यन्त ही उपयोगी सामग्री प्रदान करता है। शुक्ल जी के इस अध्ययन में भारतीय अद्वैतवाद, ब्रह्मवाद एवं एकेश्वरवाद का अत्यन्त ही महत्वपूर्ण विवेचन हुआ है। इसके अतिरिक्त शुक्ल जी ने अपने हिन्दी साहित्य के इतिहास में प्रेममार्गी शाखा के अन्तर्गत सूफी कवि कुतुबन, जायसी, मंजन, उसमान, शेखनवी एवं तूर मुहम्मद का जो आलोचनात्मक परिचय दिया है उससे भी सूफी काव्य परम्परा पर काफी प्रकाश पड़ता है। किन्तु शुक्ल जी का यह अध्ययन मौलिकता की दृष्टि से भले ही महत्वपूर्ण माना जाय, शोध की दृष्टि से अब बहुत पीछे पड़ गया है। शुक्ल जी ने सूफी काव्य परम्परा की समाप्ति तूर मुहम्मद से ही कर दी है जबकि नवीनतम शोधों के आधार पर यह परम्परा बीसवीं शती के प्रथम दो दशकों तक

६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

में भी मिलती जा रही है। इसी प्रकार कुतुबन से भी पूर्व सूफी प्रेमाख्यानकार दाऊद और उसकी रचना 'बंदायन' का भी पूर्ण परिचय हिन्दी जगत् को प्राप्त हो चुका है।

डा० रमा चौधरी—सूफी अध्यात्म-दर्शन की सामान्य जानकारी के लिये 'प्राच्य बाणी मंदिर, कलकत्ता' से प्रकाशित डा० रमा चौधरी का अंग्रेजी में लिखा प्रबन्ध 'सूफिज्म एण्ड वेदान्त' भी महत्वपूर्ण तथ्यों को प्रकाश में लाता है। प्रकाशकीय योजना के अन्तर्गत यह प्रबन्ध तीन खंडों में प्रकाशित होना था किन्तु हमारे सामने इसके प्रथम दो खण्ड ही आ सके हैं। पुस्तक के प्रथम खण्ड में 'सूफी' शब्द की व्युत्पत्ति और परिभाषा, सूफीमत का इतिहास, तथा इसके सिद्धान्त और साधना सम्बन्धी विविध तथ्यों पर विचार व्यक्त किये गये हैं। द्वितीय खण्ड में सूफी साधिका राबिया से लेकर जामी तक चौदह फारसी सूफियों के आलोचनात्मक जीवन परिचय दिये गये हैं। पुस्तक का तृतीय खण्ड जो हमारे प्रबन्ध के लिये अत्यन्त ही महत्वपूर्ण था और जिनमें सूफीमत का भारतीय वेदान्त से तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया था। उसके प्रकाश में न आने से डा० चौधरी के इस प्रबन्ध के महत्व को ही कम कर देता है। फिर भी डा० चौधरी ने पुस्तक के दो खण्डों में जिन तथ्यों को प्रकट किया है उनसे सूफीमत से सम्बन्धित अनेक मौलिक जानकारी प्राप्त हो जाती है।

डा० रामपूजन तिवारी—आलोच्य प्रबन्ध की उपयोगिता की दृष्टि से श्री रामपूजन तिवारी की पुस्तक 'सूफीमत-साधना और साहित्य' का अत्यन्त ही महत्वपूर्ण स्थान है। इस पुस्तक में इस्लाम धर्म के साथ-साथ सूफीमत के आ-वि-वि, उसके क्रमिक विकास, प्रारम्भिक काल के सूफी साधक, सूफी सिद्धान्त और साधना, भारतवर्ष में सूफीमत का प्रवेश तथा भारतीय परिणाम में सूफीमत, भारत-वर्ष के सूफी सम्प्रदाय, सूफी काव्य की विशेषता और सूफी कवि आदि विषयों पर कुल १७ अध्यायों में बड़े ही विस्तार से बहुमूल्य सामग्री प्रस्तुत की गई है। श्री चन्द्रबली पाण्डेय की भाँति इस पुस्तक में भी भारतीय सूफियों और उनकी रचनाओं पर प्रकाश नहीं डाला गया है। जहाँ तक सूफीमत के सिद्धान्त और साधना सम्बन्धी जानकारी का प्रश्न है श्री चन्द्रबली पाण्डेय की 'तसव्वुफ अथवा सूफीमत' के पश्चात् यह दूसरा महत्वपूर्ण अध्ययन कहा जा सकता है। 'सूफी काव्य की भूमिका' जो तिवारी की एक दूसरी पुस्तक भी है जो पूर्व पुस्तक के पढ़ने के पश्चात् विशेष महत्वपूर्ण नहीं रह जाती यद्यपि इसके भी कुछ अंश निश्चय ही उपयोगी हैं।

आचार्य पं० परशुराम चतुर्वेदी—आचार्य पं० परशुराम चतुर्वेदी ने अपनी 'मध्य-

युगीन प्रेम साधना' में जायसी की प्रेम साधना के साथ-साथ अन्य मध्ययुगीन प्रेम साधनाओं पर बड़े ही विस्तार से प्रकाश डाला है। इनके 'सूफी काव्य संग्रह' में सूफी कवियों की कुछ रचनाओं के संग्रहों में सूफी कवियों की कुछ रचनाओं के संग्रहों के साथ-साथ जो विस्तृत भूमिकाएँ दी गई हैं उनमें अरब, ईरान और भारत के सूफीमत पर बड़े ही सुन्दर ढंग से आलोचनात्मक विवेचन प्रस्तुत किया गया है। इस पुस्तक के आधार पर हमारा ध्यान हिन्दी सूफी प्रेमाख्यानो तक ही सीमित नहीं रहता, बल्कि सूफियों की कुटुंबर रचनाओं की ओर भी चला जाता है। इसके अतिरिक्त चतुर्वेदी जी ने 'भारतीय प्रेमाख्यान की परम्परा' में सूफी प्रेमाख्यानो के अतिरिक्त असूफी तथा अन्य भारतीय भाषाओं में उन्नत प्रेमाख्यानो का अध्ययन प्रस्तुत करके शोधकर्त्ताओं के लिये एक नयी दिशा प्रदान की है। 'नागरी प्रचारिणी पत्रिका' में प्रकाशित 'दक्खिनी सूफी की प्रेमगाथाएँ' शीर्षक निबंध से दक्खिनी हिन्दी के सूफी कवियों पर अच्छा प्रकाश पड़ता है। चतुर्वेदी जी की एक अन्य रचना 'हिन्दी काव्य धारा में प्रेम पदाह' में सूफी कवि और उनके काव्यों पर महत्वपूर्ण विवेचना प्रस्तुत की गई है। नागरी प्रचारिणी सभा से प्रकाशित 'हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास' खण्ड ४ का सम्पादन कर चतुर्वेदी जी ने उसमें भी सूफीमत से सम्बन्धित महत्वपूर्ण तथ्यों को निरूपित किया है। सत मत पर पड़े हुये सूफियों के प्रभावों की ओर भी आचार्य जी ने सकेत करने की जो चेष्टा की है वह अत्यन्त ही संक्षिप्त होने पर भी विशेष महत्वपूर्ण है। सं० २०२४ के 'नागरी-प्रचारणी पत्रिका-श्रद्धाजलि अंक' में प्रकाशित चतुर्वेदी जी के निबंध कुतुबन कृत मृगावती के तीन संस्करण में पाठ सम्बन्धी विशेषताओं पर महत्वपूर्ण प्रकाश डाला गया है। चतुर्वेदी जी ने 'हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान' नामक पुस्तक में उत्तरी भारत और दक्षिणी भारत के प्रेमाख्यानो का पृथक्-पृथक् विवेचन प्रस्तुत कर उनके पारस्परिक तुलना करने की चेष्टा की है जो जिज्ञासु पाठकों के लिये अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है।

श्री पं० राहुल सांकृत्यायन—हिन्दी साहित्य के विकास में दक्खिनी हिन्दी और उर्दू के महत्व को स्वीकार करते हुये पंडित राहुल सांकृत्यायन ने दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा नामक जिस पुस्तक का सम्पादन किया है वह दक्खिनी हिन्दी के सूफी कवियों और उनकी काव्यों की जानकारी के लिये अत्यन्त ही महत्वपूर्ण है। यद्यपि लेखक ने पुस्तक के प्रारम्भ में कोई विवेचनात्मक भूमिका प्रस्तुत नहीं की है फिर भी कवियों की रचनाओं के साथ-साथ जो आलोचनात्मक संक्षिप्त जीवन-परिचय दिया है उससे दक्खिनी हिन्दी के सूफी कवियों के सम्बन्ध में बहुत कुछ महत्वपूर्ण तथ्य सामने आ जाते हैं। लेखक ने सूफी काव्यों के महत्वपूर्ण अंशों को नागरी

८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

लिपि में प्रस्तुत कर उर्दू लिपि के न जानने वालों के लिये उपयोगी सामग्री प्रदान की है। फिर भी शोध की दृष्टि से यह सामग्री अपर्याप्त है। यह ग्रन्थ शोध छात्रों के लिये एक संकेतात्मक दिशा प्रदान करता है जिसके आधार पर सून ग्रन्थों को गम्भीरतापूर्वक अध्ययन करने की आवश्यकता है।

डॉ० विमल कुमार जैन—‘सूफीमत और हिन्दी साहित्य’ नामक प्रबन्ध में डा० विमल कुमार जैन ने सूफीमत सम्बन्धी जो विवेचना प्रस्तुत की है उसमें सूफी साधना और सिद्धान्त निरूपण के साथ साथ हिन्दी सूफी काव्यों पर भी काफी प्रकाश पड़ता है। फिर भी डा० जैन का यह अध्ययन आलोच्य प्रबन्ध की दृष्टि से महत्वपूर्ण होते हुये भी सूफी साहित्य सम्बन्धी नवीनतम तथ्यों को प्रस्तुत करने में समर्थ नहीं कहा जा सकता।

डॉ० बिमला व्याघ्रे—श्रीमती डॉ० विमला व्याघ्रे के प्रबंध ‘दखिनी के सूफी लेखक’ में दखिनी हिन्दी के सूफी लेखकों के संबंध में पर्याप्त जानकारी प्राप्त होती है। पुस्तक के द्वितीय अध्याय में सूफीवाद का अध्ययन करते हुये उसकी साम्प्रदायिक एवं नामकरण संबंधी विशिष्टताओं आदि का जो वर्णन है उसमें भले ही मौलिकता का प्रभाव हो किन्तु तृतीय और चतुर्थ अध्यायों में क्रमशः आदि-कालीन और मध्यकालीन दखिनी लेखकों की रचनाओं की जो आलोचनात्मक विवेचना की गई है उसके आधार पर हमें प्रस्तुत प्रबन्ध में दखिनी के सूफी काव्यकारों के संबंध में चिंतन करने की पर्याप्त सामग्री उपलब्ध हुई है। पुस्तक की परिशिष्ट में सूफी लेखकों की एक वृहद् सूची भी दे दी गई है जो कम उपयोगी नहीं है।

डॉ० सरला शुक्ल—‘जायसी के परवर्ती सूफी कवि और काव्य’ नामक पुस्तक में डॉ० सरला शुक्ल ने सूफीमत के सिद्धान्त और साधना के अतिरिक्त जायसी के परवर्ती सूफी कवि और काव्य पर अत्यन्त ही महत्वपूर्ण सामग्री प्रस्तुत किया है जिसमें हस्तलिखित ग्रंथों का अच्छा उपयोग हुआ है। सूफीमत की प्रारंभिक जानकारी के लिये पुस्तक अत्यंत ही उपयोगी है। हिन्दी प्रेमाख्यानों के साथ-साथ फारसी मसनवियों का यदि पुस्तक में उल्लेख कर दिया गया होता तो पाठकों को दोनों के तुलनात्मक अध्ययन में पर्याप्त सहायता मिलती।

डॉ० श्याम मनोहर पाण्डेय—सूफी साहित्य के विवेचनात्मक मौलिक अध्ययन में डॉ० श्याम मनोहर पाण्डेय का विशेष योगदान है। इनकी पुस्तक ‘मध्ययुगीन प्रेमाख्यान’ में सूफी और सूफी प्रेमाख्यानों का प्रेम निरूपण, कथा सगठन, तथा शील निरूपण की दृष्टि से जो तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया गया है उससे सूफी प्रेमाख्यानों के स्वरूप को समझने में काफी सहायता मिलती है। डॉ० पाण्डेय

का अध्ययन अत्यंत ही सारगर्भित और प्रामाणिक तथ्यों से परिपूर्ण है। पुस्तक में समस्त मूल ग्रंथों का भवन करके महत्वपूर्ण निष्कर्षों का प्रतिपादन किया गया है जिसमें अध्ययन के नियम एक वैज्ञानिक दृष्टिकोण मिलता है। डॉ० पाण्डेय ने सम्बन्धित सामग्रियों के साथ-साथ फारसी और अरबी के मूल ग्रंथों का भी अध्ययन किया है। डॉ० पाण्डेय का दूसरी पुस्तक सूफी काव्य-विमर्श प्रथम पुस्तक की पूरक रूप में अत्यंत ही उपयोगी है। इस पुस्तक में सूफी प्रेमाख्यानों के अध्ययन काल में उठी हुई विभिन्न समस्याओं की विवेचना की गई है। पुस्तक के अंत में सूफीमत और साहित्य से संबंधित जो सहायक पुरातन की सूची दी गई है वह शोध छात्रों के लिए अत्यंत ही उपयोगी है।

डॉ० माता प्रसाद गुप्त—सूफी प्रेमाख्यानों के अध्ययन में डॉ० माता प्रसाद गुप्त द्वारा सम्पादित 'दाउदकृत चादायन', 'कुतुबनकृत मृगावती', 'जायसी' ग्रंथावली 'मंजूनकृत मधुमालती' ग्रंथों के साथ-साथ जो भूमिकाएँ दी गई हैं वे अत्यंत ही उपयोगी हैं। इन सूफी मूल ग्रंथों का सुसंपादन तथा मूल पाठ की वैज्ञानिकता के साथ-साथ साधारण पाठकों की जानकारी के लिए जो टीकाएँ दी गई हैं उनका भी प्रबन्ध प्रणयन में काफी सहयोग रहा है। डॉ० गुप्त का 'जायसी का प्रेम पंथ', 'लोरकहा तथा मैनासत' आदि सूफी काव्यों से सम्बन्धित निबन्धों में भी पर्याप्त जानकारी उपलब्ध होती है।

सूफी काव्य सम्बन्धी अन्य कृतियाँ

उपर्युक्त सामग्रियों के अतिरिक्त 'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' में डॉ० रामकुमार वर्मा ने सूफी प्रेम काव्य के अन्तर्गत सूफीमत और काव्य-धारा का परिचय देते हुये जायसी पर विस्तार से अध्ययन प्रस्तुत किया है। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी ने हिन्दी साहित्य की भूमिका में 'सूफी काव्यधारा' पर अपने विचार व्यक्त किये हैं और पद्यावत की छंद पद्धति को भारतीय होने का सर्वप्रथम दावा किया है। डॉ० वामदेव शरण अग्रवाल द्वारा लिखित पद्यावत की विद्वत्तापूर्ण भूमिका से भी सूफी काव्यों के समझने में पर्याप्त सहायता मिलती है। डॉ० पृथ्वी नाथ कमल कुलश्रेष्ठ का 'हिन्दी प्रेमाख्यान काव्य' प्रेमाख्यान साहित्य का प्रथम-प्रबन्ध है। इस प्रबन्ध में हिन्दी के प्रेमाख्यानों पर प्रकाश डाला गया है। सूफी अध्यात्म-दर्शन सम्बन्धी डॉ० कमल कुलश्रेष्ठ के विचारों में अधिक स्पष्टता नहीं है। उनके प्रबन्ध में तुलनात्मक अध्ययन का भी अभाव है। डॉ० हरिकान्त श्रीवास्तव ने अपने 'भारतीय प्रेमाख्यान काव्य' में असूफी प्रेमाख्यानों को विशेष रूप से स्थान दिया है। साथ ही सूफी प्रेमाख्यानों की उपेक्षा भी की है किन्तु असूफी प्रेमा-

१० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

ख्यानों के परिप्रेक्ष्य में सूफी प्रेमाख्यानों को समझने में इस पुस्तक से काफी सहायता मिल सकती है।

‘सूफी महाकवि जायसी’ में डॉ० जयदेव कुलश्रंख ने जायसी की कृतियों के अध्ययन के साथ-साथ अंत में सूफीमत और उसके दर्शन पर संक्षेप में प्रकाश डालने का प्रयास किया है किन्तु उसमें किसी मौलिक तथ्य की उपलब्धि नहीं होती। डॉ० शिव सहाय पाठक की ‘मलिक मुहम्मद जायसी और उनका काव्य’ में जायसी की कृतियों की विद्वत्तापूर्ण विवेचना के साथ-साथ ग्यारहवें अध्याय में सूफीमत तथा बारहवें अध्याय में प्रेमाख्यान परम्परा का विशद विवेचन किया गया है। साथ ही साथ जायसी और कबीर के रहस्यवाद की जो तुलनात्मक विवेचना प्रस्तुत की गई है उससे प्रस्तुत निबन्ध के मार्ग निर्धारण में अच्छा संकेत मिलता है।

सूफी मूल ग्रंथों की प्रामाणिकता

सूफी प्रेमाख्यानों के अध्ययन के समय प्रायः देखा जाता है कि एक ही ग्रंथ के कई संस्करण सामने आते हैं जिसमें पाठान्तर की समस्या विकट होती है। फिर भी थोड़े हेरफेर के साथ कथानक में एकरूपता आ जाती है। हमारे आलोच्य प्रबन्ध का सम्बन्ध पाठ की वैज्ञानिकता से न होकर उसके आध्यात्मिक पक्ष से है। अतः हमने प्रेमाख्यानों के प्राप्त सभी संस्करणों का जहाँ जैसा अवसर आया है बिना किसी भेदभाव के उपयोग करना उचित समझा है। ‘शकुन्तला चंदायन’ के दो संस्करण हमारे सामने हैं एक डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त का और दूसरा डॉ० माता प्रसाद गुप्त का जिनमें विद्वान् सम्पादकों ने एक दूसरे के संस्करण को ह्य वताने की चेष्टा की है। मैंने इस विवाद से तटस्थ रहकर आवश्यकतानुसार दोनों संस्करणों का उपयोग किया है। इसी तरह कुतुबनकृत मृगावती के तीन संस्करण क्रमशः डॉ० शिवगोपाल मिश्र (१९६३ ई०), डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त (१९६७ ई०), तथा डॉ० माता प्रसाद गुप्त (१९६८ ई०) के हमारे सामने हैं। कौन संस्करण उत्कृष्ट है और कौन निकृष्ट इस विवाद में न पड़कर हमने यथाम्भव तीनों संस्करणों का उपयोग किया है।^१ यही उपादेयता हमारे लिये मञ्जनकृत मधुमालती के दोनों संस्करणों (डॉ० शिवगोपाल मिश्र एवं डॉ० माता प्रसाद गुप्त द्वारा सम्पादित ग्रंथों) की रही है। पाठ की वैज्ञानिकता की दृष्टि से परवर्ती संस्करण पूर्ववर्ती संस्करणों की अपेक्षा अधिक सहायक सिद्ध हुये हैं फिर भी इसका यह तात्पर्य नहीं कि पूर्ववर्ती

-
१. तीनों संस्करणों की विशेष जानकारी के लिये देखिये आचार्य परशुराम चतुर्वेदी का निबन्ध — नागरी प्रचारिणी पत्रिका-श्रद्धाजलि अंक सं० २०२४ वि० पृष्ठ १४ से ३६ तक।

संस्करण अनुपादेय हो गये हैं। प्राचीनता एवं मौलिकता की दृष्टि से पूर्ववर्ती संस्करणों की कम महत्ता नहीं है।

(ख) मध्यकालीन हिन्दी संत काव्य सम्बन्धी उपलब्धियों का विवेचन

बीसवीं शताब्दी के प्रथम दो तीन दशकों तक तो हमारा मध्यकालीन हिन्दी संत साहित्य निश्चय ही उपेक्षित रहा है किन्तु इसके पश्चात् विद्वानों का ध्यान इस उपेक्षित निधि की ओर जो खिन्ना तो अनेक अनमोल रत्न हिन्दी जगत् को प्राप्त हुये हैं। भारत के विश्वविद्यालयों में अब तक लगभग डायर्डर्जन शोध-प्रबन्ध संत-साहित्य पर लिखे जा चुके हैं। इसके अतिरिक्त स्वतन्त्र रूप से लिखे ग्रन्थों की संख्या भी इससे किसी भी तरह कम नहीं है। अपने प्रबन्ध के प्रणयन में हमें संत-साहित्य से सम्बन्धित जिन उपलब्धियों को देखने का अवसर मिला है उनका संक्षिप्त विवेचन कर देना यहाँ आवश्यक है।

डॉ० पीताम्बर दत्त बड़वाल — हिन्दी काव्य के निर्गुण सम्प्रदाय पर सर्व-प्रथम प्रकाश डालने का श्रेय डॉ० पीताम्बर दत्त बड़वाल को ही है जिन्होंने सर्व-प्रथम सन् १९३४ में काशी विश्वविद्यालय से डी० लिट० की उपाधि के लिये 'दि निर्गुन स्कूल आफ हिन्दी पोयट्री' नामक प्रबन्ध प्रस्तुत किया जो बाद में अनादित होकर हिन्दी में 'हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय' नाम से प्रकाशित हुआ है। इस प्रबन्ध ने निर्गुनिया संतों के प्रति व्याप्त इस धारणा को कि इनका अपना कोई दार्शनिक सिद्धान्त नहीं है और भिन्न-भिन्न आध्यात्मिक विषयों से सम्बन्ध रखने वाली इनकी धारणायें अस्पष्ट और क्रमरहित हैं, 'गलत सिद्ध कर दिया। पुस्तक के प्रणयन में अनेक हस्तलिखित ग्रन्थों की सहायता से प्रबंध की मौलिकता तथा प्रामाणिकता और भी बढ़ जाती है। डॉ० बड़वाल के इस ग्रंथ में व्यापक शोध के साथ-साथ निर्गुण कवियों की तत्त्व-चिन्तन-धारा एवं काव्य-वैभव का भी अनुसंधान किया गया है। ज्ञात और अज्ञात संतों की परम्परा को शृंखलाबद्ध करके उनका वर्गीकृत क्रम-बद्ध अध्ययन इस पुस्तक में हुआ है। पुस्तक की परिशिष्ट में संत साहित्य से संबंधित पारिभाषिक शब्दावली से संत साहित्य के सम्झने में काफी सहायता मिलती है। परिशिष्ट के दूसरे भाग में 'निर्गुण सम्प्रदाय' संबंधी पुस्तकों की प्रामाणिकता के संबंध में व्यक्त किये गये विचार भी शोध-कर्त्ताओं के लिये अत्यन्त ही उपयोगी हैं।

जहाँ तक हमारे प्रबंध के लिये डा० बड़वाल के इस प्रबंध की उपादेयता का संबंध है हमें निर्गुण सम्प्रदाय के दार्शनिक सिद्धान्त तथा अनुभूति की अभिव्यक्ति की जानकारी प्राप्त करने में भी इस ग्रंथ से सहायता मिली है।

आचार्य परशुराम चतुर्वेदी — आचार्य परशुराम चतुर्वेदी का 'उत्तरी भारत की संत परम्परा' नामक ग्रंथ तो संत साहित्य के अध्ययन के लिये एक कोष से कम

महत्व नहीं रखता। इस ग्रंथ में प्रचलित सभी सम्प्रदायों के विचार प्रसारित किये गये हैं। चतुर्वेदी जी ने अलग से 'संत काव्य' नामक ग्रंथ में रामतीर्थ के समय तक की चुनी हुई रचनाओं का जो महत्वपूर्ण संतो का साहित्यिक परिचय मिलने में काफी सहायक भूमिका प्रस्तावना में ही चतुर्वेदी जी ने उल्लेख कर दिया है। उन रचनाओं में से ही सबधित है। अतः उसके मत और साहित्यिक योगदान है। संतो के साहित्यिक मूल्यांकन के लिए चतुर्वेदी जी का योगदान है। पुस्तक के प्रारम्भ में १०६ पृष्ठों की जो भूमिका दी गई है, उसके आदर्श, रहस्य, दाम्पत्य भाव, काव्य-सौंदर्य, भाषा आदि का उल्लेख होती है। संत साहित्य सम्बन्धी चतुर्वेदी जी की तीसरी महत्वपूर्ण प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित होने वाले 'हिन्दी साहित्य का बृहत् आदर्श' ग्रंथ मार्ग का संपादन है जिसका उल्लेख इसके पूर्व भी किया जा चुका है। चतुर्वेदी जी ने पाँच खण्डों के अन्तर्गत संतमत के क्रमिक-विकास, संत परम्परा सूफीमत और उसका साहित्य अन्य प्रभावित साहित्य, एवं अंत में साहित्यिक समीक्षा देकर उसके महत्व को अधिक बढ़ा दिया है।

डॉ० रामखेलावन पाण्डेय—'मध्यकालीन संत साहित्य' में डॉ० रामखेलावन पाण्डेय ने संत सभाजि और सूफीमत बाद का अध्ययन प्रस्तुत करने का प्रयास किया है किन्तु पाण्डेय जी का यह अध्ययन केवल प्रतीक-विधानों, चिन्तनधाराओं, प्रेम-दर्शन और रहस्य भावनाओं तक ही सीमित रह गया है। विवेचना में सैद्धांतिक पक्ष को इतने विस्तार से व्यक्त किया गया है कि मुख्य विषय गीण-सा हो गया है। अतः आलोच्य प्रबंध की उपादेयता की दृष्टि से पाण्डेय जी के इस ग्रंथ से आशा से कम ही सहायता मिल सकी है।

डॉ० हजारीप्रसाद द्विवेदी—स्वतन्त्र रूप से लिखे गये ग्रंथों में डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी का 'कबीर' एक अत्यन्त ही महत्वपूर्ण एवं उपादेय ग्रंथ है। 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में भी द्विवेदी जी ने संत साहित्य सम्बन्धी अपने मौलिक विचार प्रस्तुत किये हैं। द्विवेदी जी के 'कबीर' में भिन्न-भिन्न साधन मार्गों के ऐतिहासिक विकास की ओर विशेष ध्यान दिया गया है। पुस्तक के अंत में 'कबीर-बाणी' के नाम से जो संग्रह प्रस्तुत किया गया है वह भी प्रस्तुत प्रबंध के प्रणयन में पर्याप्त सहायक सिद्ध हुआ है।

डॉ० रामकुमार वर्मा—'हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' के साथ-साथ डॉ० रामकुमार वर्मा ने 'कबीर का रहस्यवाद' एवं 'संत कबीर' नामक दो रचनाओं द्वारा संत साहित्य के अध्ययन में महत्वपूर्ण योगदान दिया है। वर्मा जी

क ये ग्रंथ यद्यपि केवल कबीर को ही दृष्टिकोण में रखकर लिखे गये हैं फिर भी कबीर सत परम्परा के प्रतिनिधि कवि होने के कारण उन पर लिखे गये इन ग्रंथों ने नमपूर्ण संत परम्परा पर अच्छी जानकारी प्राप्त हो जाती है।

डॉ० केशरी प्रसाद चौरसिया—‘मध्यकालीन हिन्दी संत-विचार और साधना’ नामक ग्रंथ में डा० केशरी प्रसाद चौरसिया ने भारतीय दर्शन और इतिहास की पृष्ठभूमि में मध्यकालीन हिन्दी संतों की विचार और साधनाओं की मीमांसा प्रस्तुत की है। डा० रामकुमार वर्मा के शब्दों में साधना-पद्धति को मनोवैज्ञानिक भाव-भूमि में प्रस्तुत करने का संभवतः यह प्रथम प्रयास है। डा० चौरसिया ने अब तक के हुये प्रायः सभी संत साहित्य संबंधी कार्यों का सागोपाग विवेचन इस पुस्तक में प्रस्तुत किया है।

डॉ० रामजी लाल ‘सहायक’—प्रस्तुत प्रबंध की उपयोगिता की दृष्टि। डा० रामजी लाल ‘सहायक’ का ‘कबीर-दर्शन’ नामक प्रबंध भी संतों के सिद्धान्त और साधना संबंधी तथ्यों की जानकारी के लिये पर्याप्त सहायक है। डा० सहायक ने अपने इस ग्रंथ में कबीर के दार्शनिक सिद्धान्तों के साथ-साथ मध्यकालीन दार्शनिक शृंखला में कबीर के स्थान निरूपण का जो प्रयास किया है उससे पूरी तो नहीं किन्तु कुछ-कुछ संत साहित्य की विशिष्टताओं पर प्रकाश अवश्य पड़ जाता है। श्री सहायक ने ‘कबीर दर्शन’ को केवल भारतीय आध्यात्मिक परिवेश में ही देखने का प्रयास किया है। सूफी अध्यात्म-दर्शन के पड़े हुये प्रभावों की ओर इनका ध्यान बहुत ही कम गया है।

डॉ० जयराम मिश्र—मिक्ख गुरुओं के ‘आदि ग्रंथ’ का संत साहित्य की जानकारी के लिये अत्यन्त ही महत्वपूर्ण स्थान है। डा० जयराम मिश्र के ‘श्री गुरु-ग्रंथ दर्शन’ तथा ‘नानक-वाणी’ नामक दोनों ग्रंथ सिक्ख गुरुओं के आध्यात्मिक सिद्धान्तों और साधनाओं को समझने तथा बताने करने में काफी सहायक हैं। ‘श्री गुरु-ग्रंथ दर्शन’ में डा० मिश्र ने सिक्खों की रचनाओं के परिप्रेक्ष्य में उनके सिद्धान्त और साधनाओं पर बने ही विद्वतापूर्ण विचार व्यक्त किये हैं।

डॉ० गोविंद त्रिगुणायत—ज्ञानमार्गी और प्रेममार्गी निर्गुनिया संतों के तुलनात्मक अध्ययन की ओर दिशा प्रदान करने का काम संभवतः डा० गोविंद त्रिगुणायत का प्रबंध ‘कबीर और जायसी का रहस्यवाद और तुलनात्मक विवेचन’ ही सर्वप्रथम करता है। कबीर और जायसी दोनों क्रमशः ज्ञानमार्गी शाखा के प्रतिनिधि संत कवि रहे हैं। डा० त्रिगुणायत का यह प्रबंध विषय को इसके ऊपरी सतह को छूता हुआ ही निकल जाता है।

डॉ० बिलोकी नारायण शीक्षित—हादू-सम्प्रदाय के प्रमुख संत ‘सुन्दर दास’

१४ : मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य

की रचनाओं के आधार पर उनके अध्यात्म-दर्शन के स्पष्टीकरण हेतु 'मुन्दर दर्शन' नामक ग्रंथ का प्रणयन कर डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित ने प्रस्तुत प्रबन्ध के नित्ये अत्यन्त ही उपयोगी सामग्री प्रदान की है। इसके अतिरिक्त डा० दीक्षित का 'संत-दर्शन' नामक ग्रंथ भी संतों की विचारधाराओं को समझने में काफी सहायक सिद्ध हुआ है। डा० दीक्षित का संत मलूक दास संबंधी शोध-ग्रंथ अब तक अप्रकाशित है।

संत साहित्य संबंधी अन्य उपलब्धियाँ

उपर्युक्त विशिष्ट ग्रंथों के अतिरिक्त संतमत और इसकी साधना और साहित्य से सम्बन्धित लगभग ढाई दर्जन ऐसी और भी उपलब्धियाँ हमारे अध्ययन में सामने आयी जो किसी न किसी रूप में अत्यन्त ही उपादेय रही। श्री सिद्धिनाथ तिवारी का 'निर्गुण काव्य दर्शन' में कुछ प्रमुख संतों के दार्शनिक विचारों पर अत्यन्त ही संक्षेप में प्रकाश डालने का प्रयास किया गया है। श्री तिवारी ने अत में कुतुबन, मंझन, उसमान और नूर मुहम्मद तथा जायसी की काव्य चेतनाओं पर भी प्रकाश डाल कर संत काव्य के साथ तुलनात्मक विवेचन प्रस्तुत करने का प्रयास किया है किंतु विषय का गंभीर मयन हुआ नहीं जान पड़ता। जान पड़ता है तिवारी के सामने सूफी मूल ग्रंथों का अभाव है। 'निरंजनी सम्प्रदाय और संत तुलसीदास निरंजनी' नामक ग्रंथ में डा० भागीरथी मिश्र द्वारा प्रारंभ की ११६ पृष्ठों की भूमिका निरंजनी सम्प्रदाय के सिद्धान्त और साधना सम्बन्धी जानकारी के नित्ये अत्यन्त ही उपादेय है। इसके अतिरिक्त 'संत नामदेव की हिन्दी पदावली' के सम्पादक के रूप में डा० मिश्र ने ७७ पृष्ठों की भूमिका में नामदेव के जीवन और साहित्य सम्बन्धी प्रचुर सामग्री प्रस्तुत की है। डा० केशव प्रसाद सिंह के शोध 'दादू पंथ और उसके साहित्य का समीक्षात्मक प्रबंध' में संत दादू दयाल तथा रज्जब पर पड़े सूफी प्रभावों का विशेष रूप से उल्लेख किया गया है जो हमारे आलोच्य प्रबंध के लिये आवश्यक मार्ग निर्देश करता है।

प्रस्तुत प्रबंध से संबंधित बहुत से संतों के काव्य-दर्शन की जानकारी डा० मदन कुमार जानी के शोध प्रबंध 'राजस्थान एवं गुजरात के मध्यकालीन संत एवं भक्त कवि' में भी हो जाती है फिर भी यह सामग्री इतनी अपर्याप्त है कि उस पर केवल सन्तोष कर लेना प्रस्तुत प्रबन्ध के प्रति अन्याय होगा। संत कवि रज्जब जी के संबंध में डा० ब्रजलाल वर्मा के शोध-प्रबन्ध 'संत कवि रज्जब-सम्प्रदाय और साहित्य' तथा 'संत कवि सिंगा जी' के सम्बन्ध में डा० रमेशचन्द्र गंगराडे के प्रबन्ध 'निमाड़ के संत कवि सिंगा जी' से अच्छी उपादेय सामग्री प्राप्त होती है। डा० गंगराडे ने पुस्तक में सिंगा जी की हस्तलिखित प्रतियों के आधार पर उनकी

वाणियों का संग्रह प्रस्तुत करके जिज्ञासु पाठकों के लिये एक बड़े ही अभाव की पूर्ति कर दी है। इसी प्रकार डा० ब्रजलाल वर्मा ने भी संत कवि रज्जब जी की रचनाओं का संग्रह 'रज्जब वाणी' नाम से सम्पादित कर एक बहुत बड़े अभाव की पूर्ति कर दिया है। डा० हरस्वरूप माथुर ने अपने 'साधना और साहित्य' में केवल भारतीय साधना सम्बन्धी विवेचन प्रस्तुत किया है जिसमें उपनिषद, गीता, साख्य, पातंजल-योग तथा सम्प्रदाय एवं निर्गुण सम्प्रदाय, के सिद्धान्त साधना पर अलग-अलग प्रकाश डाले गये हैं। निर्गुण सम्प्रदाय की प्रेम-साधना की बिल्कुल ही इस ग्रंथ में उपेक्षा की गई है। संतमत की साधना के स्वरूप निर्धारण हेतु प्रताप सिंह चौहान का 'संतमत में साधना का स्वरूप' नामक ग्रंथ देखने को मिला जिसकी सामग्री मौलिक और सन्तोषजनक नहीं कही जा सकती। यद्यपि कबीर सम्बन्धी अध्ययन के लिये डा० केदार नाथ द्विवेदी के शोध प्रबन्ध 'कबीर और कबीर पंच' की विशेष चर्चा है किन्तु डा० द्विवेदी ने जो कुछ भी मौलिक सामग्री अपने इस ग्रंथ में दिया है उसकी उपयोगिता हमारे प्रबन्ध के लिये नाम-मात्र की ही रही। डा० बद्रीनारायण श्रीवास्तव का शोध-प्रबन्ध 'रामानन्द सम्प्रदाय तथा हिन्दी साहित्य पर उसका प्रभाव' से स्वामी रामानन्द के दार्शनिक सिद्धान्तों को समझने में सहायता मिलती है। किन्तु डा० श्रीवास्तव ने इस ग्रंथ में स्वामी रामानन्द के सिद्धान्तों के निरूपण के लिये उनकी हिन्दी रचनाओं की उपेक्षा कर दी है। डा० मोहन सिंह की पुस्तक 'मोडि-वियल भक्ति मूवमेण्ट' में कबीर पर सूफी प्रभाव को कुछ अंशों में स्वीकार किया गया है।

संत काव्यों की पाठ संबंधी प्रामाणिकता—संत काव्यों के अध्ययन के समय उनके काव्यों के मूल पाठ को प्रामाणिकता के संबंध में हमने सूफी काव्य ग्रंथों के अध्ययन वाले मार्ग को अपनाता उचित समझा है। हमने अपने अध्ययन के लिये प्रायः जिन मत कवियों को चुना है उन सबकी वाणियों के संग्रह किसी न किसी रूप में अवश्य ही उपलब्ध हैं। अधिकांश वाणियों के संग्रह बेलवेडियर प्रेस प्रयाग से प्रकाशित हो चुके हैं। मूल पाठों की भिन्नता की समस्या सबसे अधिक कबीर के साथ है। कबीर ग्रंथावली के अब तक तीन संस्करण प्रकाशित हो चुके हैं। नागरी प्रचारिणी सभा से प्रकाशित डॉ० श्याम सुन्दर दास का संस्करण सबसे प्राचीन होने के कारण महत्वपूर्ण है। बाद के डॉ० पारसनाथ तिवारी का प्रयाग संस्करण तथा डॉ० माता प्रसाद गुप्त का आगरा संस्करण पाठ की वैज्ञानिकता की दृष्टि से उपादेय है। पाठ की दृष्टि से डॉ० माता प्रसाद गुप्त की 'कबीर ग्रंथावली', डॉ० श्याम सुन्दर दास की 'कबीर ग्रंथावली' का ही संशोधित संस्करण कहा जा सकता है। डॉ० गुप्त ने इस ग्रंथ में कबीर के पाठों को सुद्ध करने का प्रयास

किया है। साथ ही उनका अनुवाद भी कर दिया है जो पाठकों के लिये पर्याप्त महायक मित्र होता है। 'कबीर ग्रंथावली' के अतिरिक्त कबीर साहित्य के अध्ययन के लिये डॉ० रामकुमार वर्मा का 'संत कबीर' तथा डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी के 'कबीर' में संग्रहीत कबीर की रचनाएँ अधिक महायक रही हैं। स्वामी रामानन्द जी हिन्दी रचनाओं का काफ़ी गंभीर प्रचारार्थ सभा में प्रकाशित संग्रह के अतिरिक्त कोई दूसरा प्रमाणित संग्रह सामने नहीं आया। इसी तरह संत मलूक दास और रैदास के पदों और बानियों का अध्ययन बेलवेडियर प्रेस प्रयाग के संग्रह से ही किया गया है। सिक्ख गुरुओं, दादू, रज्जब, सुन्दरदास, हरिदास, निरजनी, तुलसीदास, सिंगा जी आदि संतों की बाणियों के संग्रह जो उपयोग में लाये गये संतों की विचारधारा को समझने के लिये पर्याप्त थे। संत काव्य सम्बन्धी जो प्रकाशित काव्य उपलब्ध हो चुका है वह अब तक कई बार जाँच की कसौटी पर कसा जा चुका है। बार-बार उसकी प्रामाणिकता के सम्बन्ध में छान बीन करना अनावश्यक प्रयास के अतिरिक्त कुछ नहीं है।

प्रस्तुत अनुशीलन का दृष्टिकोण—सूफी और संत काव्यों पर अब तक विभिन्न दृष्टिकोणों से जो विचार व्यक्त किये गये हैं वे प्रायः एकपक्षीय ही हैं। निर्गुण साधना से संबंधित इन दोनों भागों के संत कवियों को सामूहिक रूप से एक ही तुला पर रख कर अभी तक उनका मूल्यांकन नहीं हुआ है। कुछ विद्वानों ने दोनों शाखाओं के प्रतिनिधि कवि कबीर और जायसी के रहस्यवाद का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करने का प्रयास अवश्य किया है किन्तु यह अध्ययन केवल नैदानिक विवेचन तक ही सीमित रह जाता है। व्यावहारिक पक्ष की ओर विद्वानों ने ध्यान नहीं दिया है। अतः यह अध्ययन उद्देश्य की पूर्ति में पूर्ण सहायक सिद्ध नहीं हो पाता। अन्य विद्वानों ने दोनों शाखाओं का या तो पृथक्-पृथक् अध्ययन किया है अथवा किसी एक शाखा के किसी विशेष कवि को ही लेकर उसी तक सीमित रहे हैं। प्रस्तुत प्रबन्ध "सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन संत कवियों पर प्रभाव" इसी प्रभाव की पूर्ति के दृष्टिकोण से लिखा गया है। इसमें प्रेममार्गी और ज्ञानमार्गी दोनों प्रकार के कवियों की केवल आध्यात्मिक प्रवृत्तियों का अध्ययन किया गया है।

अध्ययन की सामग्री की दृष्टि से यह प्रबन्ध सं० १३७५ वि० से १७०० वि० तक लगभग सवा तीन सौ वर्षों के निर्गुण साहित्य का सामूहिक आध्यात्मिक विवेचन प्रस्तुत करता है जिसमें साधना सम्बन्धी दो विभिन्न दिशाएँ दृष्टि गोचर होती हैं। एक ने 'प्रेम साधना' को प्रधानता प्रदान की है तो दूसरी ने 'ज्ञान और भक्ति' साधना को परस्पर एक-दूसरे की विरोधी दिखाने वाली ये प्रवृत्तियाँ मूलतः

एक ही हैं। इनके साधना सम्बन्धी अनेक तत्व दोनों में विद्यमान हैं। प्रस्तुत प्रश्नों में पृथक्-पृथक् सिद्धान्त, साधना एवं अभिव्यक्तियों के तुलनात्मक अध्ययन सम्बन्धी तथ्यों के स्पष्टीकरण का प्रयास किया गया है।

इसी दृष्टिकोण को सामने रखकर प्रस्तुत प्रबन्ध में सर्वप्रथम मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधनाओं पर डमलिये प्रकाश डाला गया है कि यह समझने में सफलता हो जाय कि ये साधना और सिद्धान्त किस रूप में सूफियों द्वारा और किस रूप में संतों द्वारा आत्मप्राप्ति कर लिये गये हैं। तत्पश्चात् सूफीमत और संतमत सम्बन्धी ऐतिहासिक, आध्यात्मिक तथा साहित्यिक सामग्रियों का संक्षिप्त विवरण प्रस्तुत किया गया है। सूफी साहित्य में प्रेमाख्यानों के स्पष्टीकरण के लिये हमने कुछ प्रमुख अस्फी प्रेमाख्यानों की चर्चा इसलिये कर दी है कि अस्फी प्रेमाख्यानों के परिप्रेक्ष्य में सूफी प्रेमाख्यानों के स्वरूप-विचारण में सरलता हो जाय। सूफी और संत काव्यों के पृथक्-पृथक् साहित्यिक विवेचन करने के पश्चात् दोनों के अध्यत्म-दर्शन का विवेचन प्रस्तुत किया गया है फिर उनके सिद्धान्तों और साधनाओं के तुलनात्मक अध्ययन द्वारा उनकी समताओं और विषमताओं का स्पष्टीकरण हुआ है।

अपनी आध्यात्मिक विचारधाराओं को सूफियों और संतों ने व्यक्त करने के लिए विभिन्न रचना शैलियों और अभिव्यक्तियों को अपनाया है। अतः सिद्धान्तों और साधनाओं के तुलनात्मक अध्ययन के साथ-साथ उत्तरी अभिव्यक्ति और रचना शैलियों का भी तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत कर देना आवश्यक ही था। सूफीमत तथा संतमत सम्बन्धी ऐतिहासिक सामग्री को अन्यत्र ही संक्षेप में प्रस्तुत किया गया है क्योंकि इस विषय पर पहले से ही काफी काम हो चुका है। प्रबन्ध में दोनों पक्षों के आध्यात्मिक तथ्यों को ही विस्तार से निरूपित करने का प्रयास हुआ है। अंत में उपसंहार के अन्तर्गत 'सूफी अध्यत्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों पर प्रभाव' विषय पर विषय के समाहार रूप में विचार व्यक्त कर दिया गया है।

अध्ययन सम्बन्धी कुछ नवीन स्थापनाएँ—यह तो हमें सर्वथा मान्य है ही कि आज के युग में कोई भी शोधकर्ता कदाचित् सब कुछ अपना नहीं दे सकता। मैंने भी पूर्ववर्ती अध्यात्मियों में पर्याप्त तथ्यों को ग्रहण किया है किन्तु उसको अपनी दृष्टि से प्रस्तुत करने की मेरी सदैव चेष्टा रही है। प्रस्तुत प्रबन्ध में अध्ययन सम्बन्धी निम्नलिखित कुछ मेरी अपनी मान्यताएँ हैं—

(१) मध्यकालीन हिन्दी के संत कवियों पर सूफियों के अध्यत्मदर्शन के पड़े

हुये प्रभावों को लेकर विद्वानों के दो विचार हैं। कुछ लोगों का विचार है कि संतों ने ब्रह्म की अद्वैतता, एकेश्वरवादिता, निराकारवादिता आदि तात्त्विक तथ्यों को भारतीय वेदान्त से ग्रहण किया है। कुछ लोगों का विचार है कि संतों ने इसे इस्लामी दर्शन के प्रभाव से अपनाया है। हमने इन दोनों विचारों में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया है। हमारे विचार से संतों ने तात्त्विक ज्ञान को दोनों धाराओं से ग्रहण करने की चेष्टा की है। एक ओर तो भारतीय वेदान्त भागवत और वैष्णव धर्म की मान्यताएँ उनके समक्ष है। दूसरी ओर यही मान्यताएँ इस्लामी वातावरण में जाकर सूफियों द्वारा आत्मसात् होकर सामने आती है जो पहले की अपेक्षा सहज, सरस, स्वाभाविक एवं बोधव्यय प्रतीत होती हैं। अतः संतों का ज्ञान सूफियों द्वारा प्रभावित होते हुये भी मूल रूप से भारतीय ही माना गया है।

(२) संतो की प्रेम-साधना को लेकर भी विद्वानों के दो दृष्टिकोण हैं। कुछ विद्वानों का विचार है कि संतो की प्रेम-साधना नारद भक्ति सूत्र एवं सांडिल्य भक्ति-सूत्र, भागवत और वैष्णव मत से प्रभावित है—कुछ लोग उसे सूफी प्रेम का प्रभाव मानते हैं। वस्तुतः संतों की प्रेम साधना में एक निश्चित सीमा तक दोनों का सामंजस्य है। संतमत में प्रेम भक्ति रूपा है उसमें प्रेम के दास्य, सख्य, वात्सल्य और दाम्पत्य कई स्वरूप हैं किन्तु सूफीमत में भक्ति ही प्रेमरूपा हो गई है। वहाँ केवल दाम्पत्य परक प्रेम को ही मान्यता दी गई। इस तरह संतो की प्रेम-साधना में जो दाम्पत्य परक प्रेम का निरूपण हुआ है वह अधिकांशतः सूफी प्रेम साधना से प्रभावित है जेष्ठ नारद भक्ति सूत्र, सांडिल्य भक्ति सूत्र एवं भागवत से लिया गया है। संतों के दाम्पत्य परक प्रेम में भी विरह की आतुरता, प्रबलता विरह में आनन्द की अनुभूति, आदि सूफी प्रभावों की ही देन हैं।

(३) सूफियों के यहाँ सौंदर्य ही प्रेम का जनक है। कुछ लोगों का विचार है कि संतो के यहाँ सूफियों के सौंदर्य की भांति किसी ऐसे तत्व को प्रधानता नहीं दी गई है। हमने इस सम्बन्ध में एक नया दृष्टिकोण रखा है। संतो का सौंदर्य बोध सूफियों के सौंदर्य की अपेक्षा अत्यंत ही उदार है। सूफी सौंदर्य का सम्बन्ध जहाँ केवल भौतिकवादी है वहाँ संतो का सौंदर्य बिल्कुल आध्यात्मिक है। सूफी दैहिक सौंदर्य को ही महत्व देते हैं जब कि संतों ने आत्मिक सौंदर्य को प्रधानता दी है। इस तरह संत काव्य में दैहिक सौंदर्य का भले ही अभाव दृष्टिगोचर होता हो किन्तु आंतरिक सौंदर्य बोध तो है ही और यही आंतरिक सौंदर्य ईश्वरीय प्रेम का जनक होता है। यह आत्मिक सौंदर्य-बोध दैहिक सौंदर्य की अपेक्षा और भी महत्वपूर्ण है। सूफियों का दैहिक सौंदर्य तो कुछ अंशों तक वर्णनीय हो भी जाता

है किन्तु संतों का आध्यात्मिक सौंदर्य जो ईश्वरीय प्रकाश के रूप में वर्णित है बिलकुल ही अनिवर्चनीय हो जाता है। उसके वर्णन में वाणी कुण्ठित हो जाती है फिर कैसे कहा जाय कि संतों के यहाँ सौंदर्य-बोध जैसा कोई तत्त्व है ही नहीं।

(४) जहाँ तक आध्यात्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति का प्रश्न है सूफियों ने उसे बोधमय बनाने के लिये प्रायः सूफी प्रेमाख्यानों में कथात्मक शैली द्वारा व्यक्त किया है किन्तु संतों के यहाँ किसी भी प्रेमाख्यान की रचना नहीं हुई। इस आधार पर प्रायः सोचा जा सकता है कि अभिव्यक्ति सम्बन्धी सूफी प्रभाव तो संतों पर पड़ा ही नहीं। इस तथ्य को लेकर भी हमारा अपना अलग दृष्टिकोण है। संत कवियों ने भले ही अपनी आध्यात्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिए कथात्मक शैली का अनुसरण न किया हो किन्तु अपने मुक्तक पदों में संत कवियों ने भी उन्हीं प्रतीकों का प्रयोग किया है। जिन्हे सूफियों ने लम्बे-लम्बे प्रेमाख्यानों में चित्रित किये हैं। प्रेमाख्यानों में क्या विस्तार एवं परम्परा-निर्वाह के लिये कहीं-कहीं आध्यात्मिक विषयान्तर भी हो जाते हैं जो पाठकों को समझने में दुर्बल से प्रतीत होने लगते हैं। इसके विरुद्ध संत काव्य में प्रतीकों के प्रयोग केवल संकेत मात्र के लिये हुये हैं। वर्णन भेद अत्यन्त ही भयानक होने के कारण पाठकों के लिये ये प्रतीक विधान सूफी प्रतीक विधानों की अपेक्षा और भी सरल, सरल और बोधगम्य हो गये हैं। इस तरह संतों ने सूफियों की प्रतीक योजनाओं को निश्चय ही अपनाया है किन्तु उसे कुशलतापूर्वक सजा और सवार कर इतना ठोस और सुसंगठित ढंग से प्रस्तुत किया है कि विषय से इधर-उधर दृष्टि जाने का अवसर ही नहीं मिलता।

(५) कुछ विद्वानों की यह धारणा रही है कि सूफी कवि इस्लामी दर्शन के प्रचारक रहे हैं। उनकी रचनाओं का मुख्य उद्देश्य साम्प्रदायिक प्रचार करना मात्र था। इस सम्बन्ध में भी हमने अलग ही दृष्टिकोण अपनाया है। सूफी कवि इस्लामी कट्टरता से ऊब चुके थे। उनके समक्ष मानवीय प्रेम का महान् उद्देश्य था। जाति सम्प्रदाय अथवा धर्म-विशेष की सीमाओं से वे सर्वथा मुक्त थे। वे परस्पर प्रेम और सद्भावना के लालायित थे। इस्लामी राजसत्ता के आश्रय में पालित होने के कारण भले ही उन पर साम्प्रदायिक प्रचार का आरोप किया जा सके किन्तु यह सर्वथा निर्गन्धार ही है। यदि ऐमा नहीं होता तो वे संतों के सम्पर्क में आकर ज्ञान और भक्ति की गंगा जमुनी धारा में प्रेम की सरस्वती लाकर त्रिवेणी बहा देने में समर्थ मही हो पाते।

(६) ऊपर से देखने में सूफी कवियों ने योग सम्बन्धी तात्त्विक विवेचना को बिलकुल ही छोड़ दिया है। वे केवल योगीवेश में प्रिय को ढूँढ़ने निकल जाते हैं। योग-मार्ग में कठिनाइयों का अनुभव करते हैं और फिर प्रिय के चरणों में —

हुये प्रभावों को लेकर विद्वानों के दो विचार हैं। कुछ लोगों का विचार है कि संतों ने ब्रह्म की अद्वैतता, एकेश्वरवादिता, निराकारवादिता आदि तात्त्विक तथ्यों को भारतीय वेदान्त से ग्रहण किया है। कुछ लोगों का विचार है कि संतों ने इसे इस्लामी दर्शन के प्रभाव से अपनाया है। हमने इन दोनों विचारों में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास किया है। हमारे विचार से संतों ने तात्त्विक ज्ञान को दोनों धाराओं से ग्रहण करने की चेष्टा की है। एक ओर तो भारतीय वेदान्त भागवत और वैष्णव धर्म की मान्यताएँ उनके समक्ष है। दूसरी ओर यही मान्यताएँ इस्लामी वातावरण में जाकर सूफियों द्वारा आत्मसात् होकर सामने आती है जो पहले की अपेक्षा सहज, सरस, स्वाभाविक एवं बोधगम्य प्रतीत होती हैं। अतः संतों का ज्ञान सूफियों द्वारा प्रभावित होते हुये भी मूल रूप से भारतीय ही माना गया है।

(२) संतों की प्रेम-साधना को लेकर भी विद्वानों के दो दृष्टिकोण हैं। कुछ विद्वानों का विचार है कि संतों की प्रेम-साधना नारद भक्ति सूत्र एवं सांडिल्य भक्ति-सूत्र, भागवत और वैष्णव मत से प्रभावित है—कुछ लोग उसे सूफी प्रेम का प्रभाव मानते हैं। वस्तुतः संतों की प्रेम साधना में एक निश्चित सीमा तक दोनों का सामंजस्य है। संतमत में प्रेम भक्तिरूपा है उसमें प्रेम के दास्य, सख्य, वात्सल्य और दाम्पत्य कई स्वरूप हैं किन्तु सूफिमत में भक्ति ही प्रेमरूपा हो गई है। वहाँ केवल दाम्पत्य परक प्रेम को ही मान्यता दी गई। इस तरह संतों की प्रेम-साधना में जो दाम्पत्य परक प्रेम का निरूपण हुआ है वह अधिकांशतः सूफी प्रेम साधना से प्रभावित है शेष नारद भक्ति सूत्र, सांडिल्य भक्ति सूत्र एवं भागवत से लिया गया है। संतों के दाम्पत्य परक प्रेम में भी विरह की आतुरता, प्रबलता विरह में आनन्द की अनुभूति, आदि सूफी प्रभावों की ही देन है।

(३) सूफियों के यहाँ सौंदर्य ही प्रेम का जनक है। कुछ लोगों का विचार है कि संतों के यहाँ सूफियों के सौंदर्य की भांति किसी ऐसे तत्त्व को प्रधानता नहीं दी गई है। हमने इस सम्बन्ध में एक नया दृष्टिकोण रखा है। संतों का सौंदर्य बोध सूफियों के सौंदर्य की अपेक्षा अत्यंत ही उदार है। सूफी सौंदर्य का सम्बन्ध जहाँ केवल भौतिकवादी है वहाँ संतों का सौंदर्य बिल्कुल आध्यात्मिक है। सूफी दैहिक सौंदर्य को ही महत्व देते हैं जब कि संतों ने आत्मिक सौंदर्य को प्रधानता दी है। इस तरह संत काव्य में दैहिक सौंदर्य का भले ही अभाव दृष्टिगोचर होता हो किन्तु आंतरिक सौंदर्य बोध तो है ही और यही आंतरिक सौंदर्य ईश्वरीय प्रेम का जनक होता है। यह आत्मिक सौंदर्य-बोध दैहिक सौंदर्य की अपेक्षा और भी महत्वपूर्ण है। सूफियों का दैहिक सौंदर्य तो कुछ अंशों तक वर्णनीय हो भी जाता

है किन्तु संतों का आध्यात्मिक सौंदर्य जो ईश्वरीय प्रकाश के रूप में वर्णित है बिलकुल ही अनिवर्चनीय हो जाता है। उसके वर्णन में वाणी कुण्ठित हो जाती है फिर कैसे कहा जाय कि संतों के यहाँ सौंदर्य-बोध जैसा कोई तत्त्व है ही नहीं।

(४) जहाँ तक आध्यात्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति का प्रश्न है सूफियों ने उसे बोधगम्य बनाने के लिये प्रायः सूफी प्रेमाख्यानों में कथात्मक शैली द्वारा व्यक्त किया है किन्तु संतों के यहाँ किसी भी प्रेमाख्यान की रचना नहीं हुई। इस आधार पर प्रायः सोचा जा सकता है कि अभिव्यक्ति सम्बन्धी सूफी प्रभाव तो संतों पर पड़ा ही नहीं। इस तथ्य को लेकर भी हमारा अपना अलग दृष्टिकोण है। संत कवियों ने भले ही अपनी आध्यात्मिक अनुभूति की अभिव्यक्ति के लिए कथात्मक शैली का अनुसरण न किया हो किन्तु अपने मुक्तक पदों में संत कवियों ने भी उन्हीं प्रतीकों का प्रयोग किया है। जिन्हें सूफियों ने लम्बे-लम्बे प्रेमाख्यानों में चित्रित किये हैं। प्रेमाख्यानों में क्या विस्तार एवं परम्परा-निर्वाह के लिये कहीं-कहीं आध्यात्मिक विषयान्तर भी हो जाते हैं जो पाठकों को समझने में दुरूह से प्रतीत होने लगते हैं। इसके विरुद्ध संत काव्य में प्रतीकों के प्रयोग केवल संकेत मात्र के लिये हुये हैं। वर्णन भेद अत्यन्त ही मर्यादित होने के कारण पाठकों के लिये ये प्रतीक विधान सूफी प्रतीक विधानों की अपेक्षा और भी सरस, सरल और बोधगम्य हो गये हैं। इस तरह संतों ने सूफियों की प्रतीक योजनाओं को निश्चय ही अपनाया है किन्तु उसे कुशलतापूर्वक सजा और संवार कर इतना ठोस और सुसंगठित ढंग से प्रस्तुत किया है कि विषय से इधर-उधर दृष्टि जाने का अवसर ही नहीं मिलता।

(५) कुछ विद्वानों की यह धारणा रही है कि सूफी कवि इस्लामी दर्शन के प्रचारक रहे हैं। उनकी रचनाओं का मुख्य उद्देश्य साम्प्रदायिक प्रचार करना मात्र था। इस सम्बन्ध में भी हमने अलग ही दृष्टिकोण अपनाया है (सूफी कवि इस्लामी कट्टरता से ऊब चुके थे)। उनके समस्त मानवीय प्रेम का महान् उद्देश्य था। जाति सम्प्रदाय अथवा धर्म-विशेष की सीमाओं से वे सर्वथा मुक्त थे। वे परस्पर प्रेम और सद्भावना के लालायित थे। इस्लामी राजसत्ता के आश्रय में पालित होने के कारण भले ही उन पर साम्प्रदायिक प्रचार का आरोप किया जा सके किन्तु यह सर्वथा शिरोधार ही है। यदि ऐसा नहीं होता तो वे संतों के सम्पर्क में आकर ज्ञान और भक्ति की गंगा जमुनी धारा में प्रेम की सरस्वती लाकर त्रिवेणी बहा देने में समर्थ नहीं हो पाते।

(६) ऊपर से देखने में सूफी कवियों ने योग सम्बन्धी तात्त्विक विवेचना को बिलकुल ही छोड़ दिया है। वे केवल योगीवेश में प्रिय को ढूँढ़ने निकल जाते हैं। योग-मार्ग में कठिनाइयों का अनुभव करते हैं और फिर प्रिय के दर्शन हो जाते हैं।

संतों की भांति योग की तात्त्विक विवेचना करने हुये नहीं चलते हैं। इस सम्बन्ध में हमारा अपना विचार है कि सूफियों ने योग की तात्त्विक विवेचना ऐसे गूढ़ प्रतीकों में बांध कर की है कि उमे समझने के लिये अधिक गहराई में जाने की आवश्यकता होगी। प्रायः सभी सूफी प्रेमाख्यानों में 'सरोवर' में प्रिय के दर्शन का उल्लेख मिलता है। संतों के यहाँ शून्य-सरोवर सम्बन्धी ब्रह्म निवाम की कल्पना इसी योगिक प्रतीक का चोतक हो सकती है। इस सम्बन्ध में यह हमारा अपना दृष्टिकोण है।

(७) विरहानुभूति की तीव्रता, आतुरता, प्रेम विह्वलता आदि के जो चित्रण सूफी काव्यों में किये गये हैं वे सर्वथा अमर्यादित हैं। फिर भी उसका प्रभाव हिन्दी सत कवियों की रचनाओं पर निश्चय रूप से पड़ा है किन्तु अत्यंत ही समयित एवं सुसंस्कृत रूप में। इस तथ्य की ओर इसी सत्यता को ध्यान में रखकर प्रस्तुत प्रबंध में विचार प्रस्तुत करने का प्रयास किया गया है।

(८) सामूहिक रूप से हिन्दी के प्रमुख सूफी कवि और उनकी रचनाओं के साथ मध्यकालीन हिन्दी के प्रमुख सत कवियों की रचनाओं का तुलनात्मक अध्ययन इस प्रबंध में पहली बार हुआ है। सूफी कवियों का प्रतिनिधित्व खड़ी बोली के लिये दक्खिनी के निजामी, वजही, अमीन, गीवासी, मुकीमी, ख्वाजाबदनवाज, शाहमिराजी, अशरफ, बुरहानुद्दीन जानम, शाह अली (गाँव धनी), मुहम्मद कुल्नी की तथा अवधी के लिये दाऊद, कुतुबन, जायसी, मंजन, उसमान, नियामत खाँ (जानकवि) और शेख नबी की रचनाओं से हुआ है। इसी तरह संत कवियों में नामदेव, म्दामी रामानन्द, कबीर, रैदास, गानक और परवर्ती सिक्ख गुरु, दादू-दयाल, रज्जब जी, सुन्दर दास, निरंजनी सत हरिदास, तुलसी दास, सिंगा जी, तथा मलूक दास जी की रचनाओं की तुलनात्मक अध्ययन के लिए चुना गया है। इस तरह इतने व्यापक रूप से सामूहिक एवं व्यक्तिगत रचनाओं का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करने का प्रयास इस प्रबंध में किया गया है।

(९) कुछ विद्वानों के विचार से ब्रह्म प्राप्ति में बाधक तत्त्व 'माया' सन साहित्य में तो मिलनी है किन्तु सूफियों में दिखाई नहीं पड़ती। हमने सूफियों के 'शैतान' को ही 'माया' नाम देने का प्रयास किया है। संतों के यहाँ माया के दो रूप दिखाई पड़ते हैं एक में वह अत्यन्त ही मोहक और आकर्षक है किन्तु दूसरे में वह अत्यन्त ही क्रूर, कुटिल और भयंकर चित्रित की गई है। दोनों रूपों में वह ईश्वर मिलन में बाधक होती है। सूफियों के यहाँ भी माया के ये ही दोनों रूप मिलते हैं। पहले में उपनायिका के रूप में और दूसरे में दूफाज़, राक्षस, सर्प आदि के रूप में माया का ही चित्रण है। सूफियों के शैतान में संतों की माया का आरोप हमारी अपनी स्थापना है।

इन्हीं कुछ नवीन स्थापनाओं को ध्यान में रखकर पुरानी उपलब्ध सामग्रियों के आधार पर प्रस्तुत प्रबंध के प्रणयन की ओर हम अग्रसर होंगे।

मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना

मध्यकालीन हिन्दी के संन कवियों ने जिस ब्रह्म की उपासना की उसके निर्गुणत्व की मान्यता के लिए उन्हें पूर्णरूपेण श्रेय नहीं दिया जा सकता क्योंकि ब्रह्म के निर्गुण स्वरूप की उद्भावना न तो उनके निजी मस्तिष्क से हुई थी और न सूक्ष्म ब्रह्म का पता उन्होंने सर्वप्रथम लगाया था। वास्तविकता तो यह थी कि मध्यकालीन संतों ने ब्रह्म-चिंतन की उस सूक्ष्म धारा को अपनाया जो उनसे बहुत पहले में प्रवाहित होती चली जा रही थी। ब्रह्म चिंतन संघी इस सूक्ष्म धारा का मूल स्रोत वेदों में मिलता है जहाँ से उद्भूत हो यह धारा उपनिषदों तथा परवर्ती युगों के दृष्ट को स्पर्श करती हुई आगे बढ़ी। जैन और बौद्ध मतों के प्रभाव में उससे मिलने-जुलने प्रश्न पर कुछ अपने ढंग से विचार हुआ और पिछले दार्शनिकों ने सारी बातों का एक बार पुन विवेचन करके कुछ अपने-अपने सिद्धान्त निश्चित किये। अन्त में जिस समय भक्ति आन्दोलन प्रारम्भ हुआ और इस चिंतन-धारा के साथ उपासना का मेल बिठाया गया तो एक विलक्षण स्थिति आ गई जिसके प्रभाव में संतों ने अपनी-अपनी वाणिया लिखी। इस तरह यह आध्यात्मिक विचार-धारा अनुभववाश्रित संतों की सहज साधना के सरोवर में बिलीन हो गई। अतः मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना के विवेचन के लिये उसकी पृष्ठभूमि में पूर्ववर्ती सभी विचार-धाराओं पर एक विह्वल दृष्टि डाल देना यहां पर आवश्यक होगा।

(क) मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त

आध्यात्मिक सिद्धान्त में हमारा तात्पर्य उन तत्त्व चिंतनों से है जिनसे जीवात्मा और परमात्मा संबंधी जिज्ञासा का बोध होता है। ब्रह्म क्या है? जीव क्या है? जगत् और माया क्या है? इन्हीं के तात्त्विक विवेचन आध्यात्मिक सिद्धान्तों के अन्तर्गत विचारणीय है। हम यहां पर आध्यात्मिक सिद्धान्त के अंतर्गत परमतत्त्व (ब्रह्म) तथा सृष्टितत्त्व (जीव, जगत् और माया) संबंधी मध्यकालीन विभिन्न विचार-धाराओं पर संक्षेप में प्रकाश डालेंगे।

परमतत्त्व (ब्रह्म) का स्वरूप—मध्यकालीन संतों के यहां जैसा कि हम आगे बतायेंगे परमतत्त्व सम्बन्धी कोई एक विचार नहीं है। कभी वे उसे निर्गुण मानकर चलने लगते हैं तो कभी सगुण और कभी उसे निर्गुण और सगुण दोनों से परे मान बैठते हैं। कभी वे उसकी एकमात्र सत्ता को स्वीकार करते हैं तो कभी उसकी सर्व-व्यापकता की दुहाई देने लगते हैं और कभी दोनों मतों का समन्वय भी कर बैठते हैं। इस तरह इनकी परमतत्त्व सम्बन्धी विचारधाराओं पर उन प्राचीन चिन्तनों की छाप पड़ती स्पष्ट होती है जो इनसे पूर्व कई शताब्दियों से वेदान्त और शास्त्र के अध्येताओं द्वारा उद्भूत हुई थी और पारस्परिक सामंजस्य स्थापित करते हुये क्रमशः होती चली आ रही थी।

परमतत्त्व : उपनिषदों के अनुसार—उपनिषदों में आध्यात्मिक चिन्तन विद्या सम्बन्धी पर्याप्त सामग्री प्राप्त होती है, जहां नासदीय सूक्त की पेचीदी बातों को स्पष्ट करने की चेष्टा की गई है। सूक्ष्म ब्रह्म के 'निर्गुणत्व' का संभवतः सर्वप्रथम प्रयोग उपनिषदों में ही मिलता है। उपनिषदों में वर्णित 'ब्रह्म' का निरूपण इस प्रकार हुआ है :—

एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा ।

कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च ॥^१

अर्थात् 'समस्त प्राणियों में स्थित एक देव है, वह सर्व-व्यापक है, वह सर्व-भूतों की अन्तरात्मा, सभी कर्मों का अधिष्ठाता, सभी प्राणियों में बसा हुआ, सबका साक्षी तथा सबको चेतना प्रदान करने वाला शुद्ध और निर्गुण है।'^२

यह ब्रह्म अति सूक्ष्म और इन्द्रियो इन्द्रियों से परे है। इन्द्रियों की अपेक्षा उनके विषय श्रेष्ठ है, विषयों से मन उत्कृष्ट है। मन से बुद्धि और बुद्धि से भी उत्कृष्ट महान् आत्मा है।^३ केनोपनिषद् में इस तथ्य पर बार-बार जोर दिया गया है कि ब्रह्म इतना सूक्ष्म है कि वहाँ तक नेत्र नहीं पहुँच सकते। वाणी और मन नहीं जा सकते। ब्रह्म के स्वरूप का निरूपण वाणी से परे है। वह ब्रह्म विदित और अविदित दोनों से परे है।^४ बृहदारण्यकोपनिषद् में याज्ञवल्क्य ने गार्गी को सम्बोधित करते हुये

१. श्वेताश्वतरोपनिषद्—अध्याय ६ मंत्र ११

२. इन्द्रियोभ्यः पराह्यर्था अर्थोभ्यश्च परं मनः ।

मनस्तु परा बुद्धिबुद्धिरात्मा महान्परः ॥

—केनोपनिषद्—अध्याय १, वल्ली ३, मं० १० ।

३. न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनो न विद्मो न विजानीमो यथैतदनु-
शिष्यादन्यदेव तादृदितादयोऽविदितादधि ।

—केनोपनिषद्—प्रथम खण्ड मंत्र ३ ।

समझाया है कि “उस तत्व को ब्रह्म-वेत्ता लोग ‘अक्षर’ कहते हैं। ब्रह्म न मोटा है, न पतला है, न छोटा है न बड़ा है, न लाल है, न द्रव है, न छाया है, न तम है, न वायु है, न आकाश है, न रस है, न गंध है, न नेत्र है, न कान है; न बाणी है, न मन है, न तेज है, न प्राण है, न मुख है, न माप है, उसमें न अंतर है न बाहर है। वह कुछ भी नहीं खाता, उसे कोई नहीं खाता।”^१ इसके अतिरिक्त कुछ उपनिषदों में ‘ब्रह्म’ के लिए ‘निरंजन’ शब्द भी प्रयुक्त हुआ है जिसका प्रयोग आगे चलकर नाथ पंथियों के साध्य रूप में हुआ है और संतों ने भी बराबर इसका स्मरण किया है। ‘श्वेताश्वतरोपनिषद्’ का एक उदाहरण लीजिये—

निष्कलं निष्क्रियं शान्तं निरवद्यं निरंजनम् ।

अमृतस्य परं सेतु दग्धे-ध नमिवानलम् ॥२

सांख्यदर्शन के अनुसार ब्रह्म का स्वरूप—सांख्य-दर्शन के अनुसार ‘परमतत्त्व’ ‘पुरुष’ रूप में मान्य हुआ है। यहां पर पुरुष को निर्विकार, द्रष्टा, विषयी और उदासीन माना गया है। सांख्य-दर्शन के अनुसार सम्पूर्ण विश्व में दो ही तत्व नित्य माने गये हैं—एक प्रकृति और दूसरा पुरुष शेष सभी नश्वर और अस्थायी है। इस तरह सांख्य-दर्शन के अनुसार यद्यपि ब्रह्म को निर्गुण माना गया है किन्तु साथ ही द्वैत भावना को भी स्वीकार किया गया है।

परमतत्त्व : गीता के अनुसार—उपनिषदों के निर्गुण ब्रह्मवाद का विकसित रूप गीता में स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है जहां पर भगवान् श्रीकृष्ण ने अज्ञ को तीनों गुणों से परे तथा संसार को इन तीनों प्रकार के भावों से मोहित बतलाया है जिसके लिये वह संसार को अदृश्य बना हुआ है। यथा—

त्रिमिर्गुणमयैर्भावेभ्यः सर्वसिद्धं जगत् ।

मोहितं नामिजानाति मामेभ्यः परमव्यग्रम् ॥—गीता, ७/१३

गीता के अनुसार ब्रह्म की स्वतंत्रता और प्रकृति की परतंत्रता का स्पष्ट प्रतिपादन किया गया है किन्तु गीता का ‘पुरुष’ सांख्य के ‘पुरुष’ को भाति एकदम निष्क्रिय और उदासीन नहीं है। सांख्य-दर्शन में जहां ‘पुरुष’ स्वयं ‘कर्ता’ रूप में व्यक्त नहीं किया गया है वहीं गीता में भगवान् श्रीकृष्ण कहते हैं कि मैं ही सम्पूर्ण जगत् का कारण हूँ और मेरे से ही सब जगत् चेष्टा करता है।^२ गीता के अनुसार ‘ब्रह्म’ को

१. बृहदारण्यकोपनिषद् अध्याय ३, ब्राह्मण ८

२. श्वेताश्वतरोपनिषद् अध्याय ६, मंत्र १६

३. ‘अहं सर्वस्य प्रभवो, मतः सर्वं प्रवर्तते ।’

२४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

अजन्मा, अविनाशी, सर्वव्यापी, निर्विकार और इन्द्रियातीत बतलाया गया है।

परमतत्व : जैन के मतानुसार—जैन मत में जगत् कर्त्ता ईश्वर की कल्पना नहीं की गई है। वे आत्मा की दो कोटियां मानते हैं—(१) व्यवहारनय और (२) शुद्धनय। व्यवहारनय आत्मा अशुद्ध रूप में है और शुद्धनय आत्मा ज्ञानमय, अनि सूक्ष्म, विकास शून्य, निरंजन और अजन्मा है। इस तरह जैन साधुओं ने ईश्वरीय सत्ता को अस्वीकार कर मनुष्य को ही सदाचरण द्वारा श्रेष्ठ बनाकर संसार के कल्याण के लिए ईश्वर पद का अधिकारी बना दिया है। संतो की 'साधु महिमा' पर जैनियों का यह प्रभाव स्पष्ट देख पड़ता है।

परमतत्व : बौद्ध मतानुसार—बौद्धमत में 'अनात्मवाद' की प्रतिष्ठा की गई है जिसमें संसार को अनित्य तथा 'निर्वाण' को नित्य माना गया है। 'निर्वाण' की उपलब्धि केवल 'कर्म प्रवाह' की समाप्ति द्वारा ही संभव मानी गई है। बौद्धों के 'निर्वाणपद' की स्थिति ठीक वैसे ही है जैसे उपनिषदों में पुरुष की 'सूक्ष्म स्थिति'। 'निर्वाण पद' का अधिकारी बिल्कुल ही शून्य में रहता है वह बिल्कुल ही निर्गुण और निर्विकार है।

परमतत्व : नाथ और सिद्धों के मतानुसार :—बौद्ध धर्म में विवृति आने के परिणामस्वरूप 'महायान' के उपसम्प्रदाय 'मन्त्रयान' में 'मन्त्रों' की महत्ता स्वीकार की गई। ईश्वरीय सत्ता का लोप हो गया। इस तरह सिद्धों के लिये 'मन्त्र' ही सब कुछ था। इसके पश्चात् योगमार्गी नाथ सम्प्रदाय का विकास हुआ जहाँ पर अब तक के परमतत्व सम्बन्धी सभी मतों का सामंजस्य स्थापित कर परम तत्व को अनख, निरंजन, निर्विकार, निर्गुण और निराकार रूप दिया गया। जिससे इन्द्रिय निग्रह, प्राणसाधना, मनसाधना आदि प्रेरणा मूलक-तत्वों के आधार पर निर्गुण सम्प्रदाय का उद्भव हुआ तथा आगे चलकर संत कवियों ने ब्रह्म के इसी समन्वित रूप को स्वीकार किया।

परमतत्व इस्लामी मतानुसार :—भारतीय दार्शनिक विचारधाराओं के साथ-साथ हिन्दी के मध्यकाल में यहाँ इस्लामी आध्यात्मिक विचारधारा भी अपना स्थान बना चुकी थी। इस्लामी अध्यात्म दर्शन के अनुसार परमतत्व 'अल्लाह' के रूप में मान्य हुआ है। वह एकमात्र इस संसार का मालिक है। वही जमीन और आसमान का पैदा करने वाला है; वह जमीन और आकाश का प्रकाश है।^१ वह सर्व-शक्तिमान् है। (कुरान ३५ : १-२) वह निराकार और निरपेक्ष है; वह किसी का न बाप है और न बेटा। (कुरान ११२ : १-४) इस्लामी दर्शन की ये मान्यताएँ

अधिकांश रूप से सूक्तियों द्वारा आत्मसात् करके संतों के समक्ष प्रस्तुत हुई जिनका प्रभाव भी उनकी रचनाओं में प्राप्त होता है।

सृष्टितत्त्व (जीवन, जगत् और माया) का स्वरूप

सृष्टितत्त्व के सम्बन्ध में उपनिषद् काल से लेकर निर्गुण मत के प्रादुर्भाव-काल तक जितनी भी विचारधारायें हैं उनमें एकरूपता का अभाव है। इस सम्बन्ध में मुख्यतः तीन धारणायें हैं—कहीं पर सृष्टि को परमतत्त्व का ही स्वरूप माना गया है, कहीं उसका अंश माना गया है और कहीं उसका कार्य। जैसा कि पहले कहा जा चुका है सांख्य दर्शन में 'प्रकृति और 'पुरुष' दोनों की सत्ता स्वीकार की गई है। 'प्रकृति' ही सभी कार्यों का सम्पादन करती है। 'पुरुष' उसका कर्ता नहीं होता। 'प्रकृति' स्वभावतः अचेतन है किन्तु गुण समन्वित होने के कारण सक्रिय है। अचेतन पुरुष के कर्म चेतन पुरुष के लिये उसी तरह किये जाते हैं जिस प्रकार नि स्वार्थी दास अपने स्वार्थी का त्याग कर स्वामी की सेवा करता है, अथवा जैसे गाय के धन से बछड़े के लिये अनजान में ही दूध निकलता रहता है।

‘वत्स विवृद्धि निमित्त क्षीरस्य यथा प्रवृत्तिरज्ञम्य ।’^१

सांख्य प्रवचन सूत्र के अनुसार प्रकृति को त्रिगुणात्मक जड़, दृश्य और विषय रूप में माना गया है। यह 'जगत्' दोनों के संतुलन से चलता है। किन्तु आगे चलकर गीता में ब्रह्म को ही सृष्टिकर्ता के रूप में माना गया है। साथ ही संपूर्ण विश्व में मूल रूप में ब्रह्म की स्थिति को स्वीकार किया गया तथा सारे जगत् को उसी का स्वरूप माना गया है।^२

गीता के अनुसार परमात्मा स्वेच्छा से परा प्रकृति द्वारा व्यष्टि भावापन्न होता। जीव के रूप में परिवर्तनशील, त्रिगुणात्मक अपरा प्रकृति के विस्तार द्वारा स्थूल एवं सूक्ष्म शरीरों तथा सामूहिक रूप में जगत् को धारण करना है। तात्पर्य यह कि व्यष्टि भाव रूप जीव और समष्टि भाव रूप परमेश्वर 'ब्रह्म' से भिन्न नहीं है। अगर केवल इतना ही है कि जीव व्यक्तित्व के अहंकार, राग-द्वेषादि को ग्रहण कर लेता है और अपने वास्तविक स्वरूप का परित्याग कर देता है। अतः दुखी परतन्त्र और शक्तिहीन बन जाता है। इसका प्रतिकूल परमात्मा अपने सर्वोत्थिता का अनुभव रखता है। वह स्वतंत्र, सर्वज्ञ और नित्य आनंद स्वरूप रहता है। जीवात्मा

१. निर्गुण काव्यदर्शन—डॉ० सिद्धिनाथ तिवारी पृ० २२ से उद्धृत।

२. यच्चापि सर्वभूतानां बीज तदहमर्जुन।

न तबस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥

—गीता अध्याय १०, श्लोक ३६।

अपने राग-द्वेषादि के परदे को फाड़कर जब सर्वात्मभाव से समष्टि का अनुभव करने लगती है तो ब्रह्म रूप हो जाती है ।^१

जैनमत के अनुसार 'जगत' को अनादि और अनंत माना गया है । उन्हें जगत् ईश्वरीय सृष्टि के रूप में मान्य नहीं है । जैनियों के सिद्धान्त के अनुसार प्राणी कर्म-पाश बन्ध जन्म लेते और मरते हैं । इसी तरह बौद्धों के यहाँ भी 'जगत्' अनित्य माना गया है । इस्लामी दर्शन के अनुसार 'अल्लाह' ही सृष्टि का कर्त्ता है जिसने अपने प्रभुत्व के दर्शन के लिये सृष्टि की रचना की । भारतीय दर्शन की भाँति 'जन्मान्तरवाद' को मान्यता नहीं दी गई है । इनके यहाँ आखिरत के उत्प्रेषण में आदमी मरने के बाद से लेकर कयामत तक इच्छा रहते हुये वापस नहीं जा सकता ।^२ इस्लामी मत में पैगम्बर को भी मान्यता दी गई है । सृष्टि संबंधी इस्लामी मत का प्रभाव सूफियों द्वारा कुछ अंशों में ग्रहण किया गया है । उन्हीं के प्रभाव में हिन्दी संत कवियों ने भी भारतीय 'ब्रह्मवाद' के साथ-साथ 'अल्लाह' को भी पर्याय रूप में सृष्टिकर्त्ता, सर्व-शक्तिमान्, सर्वगुण सम्पन्न माना है । फिर भी वे इस्लामी आखिरत के सिद्धान्त को नहीं मानते । सूफियों के यहाँ भी भारतीय दर्शन की भाँति जन्मान्तरवाद को ही मान्यता दी गई है । इस प्रकार सृष्टि तत्त्व (जीव, जगत् और माया) सम्बन्धी विचारधारा ऋग्वेद से चलकर भिन्न-भिन्न मतमतान्तरों का प्रश्रय ग्रहण करती हुई संतों के निर्गुणमतान्तर्गत सभी मतों के समन्वित रूप में आत्मनार कर ली गई है ।

ब्रह्म और जीव की सत्ता सम्बन्धी विभिन्न विचारधारायें

'ब्रह्म' और 'जीव' की सत्ता और उनके पारस्परिक सम्बन्धों को लेकर तात्विक मीमांसकों की अनेक विचारधारायें जो संतमत में ग्रहण की गई हैं वे मूल रूप में निम्नलिखित हैं—

- (१) स्वामी शंकराचार्य का अद्वैतवाद
- (२) स्वामी रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद
- (३) विष्णु स्वामी तथा बल्लभाचार्य का शुद्धाद्वैतवाद ।
- (४) मध्वाचार्य का द्वैतवाद ।
- (५) निम्बार्काचार्य का द्वैताद्वैतवाद ।

१. बीतरागमयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिता ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावभागताः ॥

— गीता अध्याय ४, श्लोक १० ४

२. कुरान मजीद सूर : २३ अलहज्ज जायत १००

(६) चैतन्य महाप्रभु का भेदाभेदवाद ।

(७) इस्लामी दर्शन का एकेश्वरवाद ।

(१) स्वामी शंकराचार्य का अद्वैतवाद

इसे शंकर का केवलाद्वैतवाद भी कहा जाता है । इसके अनुसार 'ब्रह्म' को सत्य और 'जगत्' को मिथ्या बतलाया गया है ।^१ 'ब्रह्म' और 'जीव' में पारस्परिक ऐक्य स्थापना के लिए ही स्वामी शंकराचार्य ने अपने प्रसिद्ध मत 'अद्वैतवाद' का प्रतिपादन किया था । 'अद्वैतवाद' के चार मुख्य सिद्धान्त हैं :—

(१) ब्रह्म ही सत्य है । ✓

(२) जगत् मिथ्या है । ✓

(३) जीव ब्रह्म ही है । ✓

(४) जीव ब्रह्म से किसी प्रकार भिन्न नहीं है । ✓

स्वामी शंकराचार्य के मतानुसार निर्विकल्प, निरुपाधि तथा निर्विकार गत्ता को 'ब्रह्म' कहा गया है । यही 'ब्रह्म' विश्व का कर्त्ता, भर्ता और संहर्त्ता है । सत्, चित्, आनन्द रूप होने के कारण वह सच्चिदानन्द कहलाता है । माया क प्रभाव के कारण यही 'ब्रह्म' सगुण रूप धारण करता है । 'चैतन्य' जो अन्तःकरण से ब्रह्म का अविच्छिन्न अंग है 'जीव' कहलाता है । 'जीव' की प्रवृत्तियाँ जब वहिर्मुखी होती हैं तो विषयो की ओर आसक्ति होती है और जब अन्तर्मुखी होती है तो 'अहंकर्त्ता' को प्रकट करती है ।

शंकर का मायावाद—जीव जब अपने अज्ञान के कारण स्वयं को शरीर, इंद्रियो और मन से अविच्छिन्न समझ लेता है और उसी के सुख अथवा दुःख को अपना सुख अथवा दुःख समझने लगता है तो इस अज्ञान अथवा अविद्या को 'माया' कहते हैं । शंकराचार्य का मायातत्व अनिर्वचनाय है । वह सत् और असत् दोनों से भिन्न है । जिस प्रकार सूर्य का प्रतिबिम्ब जल में हिलना हुआ दिखाई पड़ता है किन्तु वास्तव में सूर्य में कोई कम्पन नहीं होता, ठीक उसी प्रकार माया (अविद्या) के कारण उत्पन्न कण्टो से पीड़ित जीवों के कष्ट से ईश्वर किसी भी प्रकार प्रभावित नहीं होता । संक्षेप में यही शंकर का मायावाद है जिसे प्रायः मध्यकालीन हिन्दी सतों ने अपव्यय का प्रयोग किया है ।

शंकराचार्य वेदान्त सूत्र के सर्वश्रेष्ठ तथा प्राचीन भाष्यकार है । इनके विचारों में दार्शनिक विश्वबन्धुत्व की छाप है जिसमें बौद्धदर्शन की मुख्य-मुख्य बातों

१. 'ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव न परः ।'—शंकराचार्य के कथन पर आधारित ।

को ग्रहण कर लिया गया है। इनके विचार पूर्णरूपेण समन्वयवादी है। एक तरफ ये 'अद्वैतवादी' हैं तो दूसरी ओर विष्णु, शिव, शक्ति, सूर्य और गणेश इन पंच देवों के अस्तित्व को भी स्वीकार करके चलते हैं। पंच देवों में संबन्धित रचित स्त्रोत ही इसके प्रमाण हैं। बहुदेववादी एवं अद्वैतवादी विचारधाराओं के बीच शंकर की इस समन्वयवादी प्रवृत्ति का प्रभाव कबीर आदि मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों पर भी कुछ अंश में पड़ा उस समय दिखाई पड़ता है जब वे ब्रह्म के निर्गुण और सगुण रूप में सामंजस्य स्थापित करने का प्रयास करते हैं।

(२) स्वामी रामानुजाचार्य का विशिष्टाद्वैतवाद

शंकर के 'मायावाद' की प्रतिक्रियास्वरूप स्वामी रामानुजाचार्य द्वारा प्रतिपादित 'विशिष्टाद्वैतवाद' में 'अद्वैतवाद' की ही भांति ब्रह्म को परम सत्ता तो मान लेते हैं किन्तु जहाँ शंकराचार्य जीव को नाम रूपाधि में कल्पित ब्रह्म को सत्य तथा जगत् को ब्रह्म की माया से प्रतिभासित मानते हैं 'विशिष्टाद्वैतवाद' में जीव को ब्रह्म का ही एक अंग माना गया है। इनके यहाँ भी लोक की उत्पत्ति ब्रह्म की माया-शक्ति से माना गई है किन्तु यह माया-शक्ति विवर्त रूप में नहीं, बल्कि 'ब्रह्म' के विकार रूप में मान्य हुई है। शंकराचार्य के अद्वैतवाद में जहाँ ब्रह्म का ही एकमात्र अस्तित्व स्वीकार किया गया है रामानुजाचार्य के मत में 'जीव' और 'प्रकृति' को भी 'ब्रह्म' के समान ही अनादि माना गया है। इस मत को 'विशिष्टाद्वैत' इसलिए कहा गया है कि इसमें जीव को 'ब्रह्म' का एक विशिष्ट रूप माना गया है। मोक्ष की अवस्था में भी 'ब्रह्म' में इसकी सत्ता बनी रहती है, लय नहीं होती। जीव ब्रह्म का अंग है अतः सदैव उसका सामीप्य चाहता है। 'ब्रह्म' को अभिव्यक्ति पाँच प्रकार से की जाती है—अन्तर्यामिन, सूक्ष्म, पूर्णावतार, अंशावतार और अर्चावतार, जो ब्रह्म के क्रमशः सूक्ष्म से स्थूलतर रूप हैं। साधक ब्रह्म के स्थूल रूप की उपासना करते-करते सूक्ष्म और अन्तर्धाम रूप का भी साक्षात्कार करने में समर्थ हो सकता है।

स्वामी रामानुजाचार्य के मतानुसार जीव के परम कल्याण हेतु भगवान की 'श्री' नामक शक्ति सदैव सचेष्ट रहती है। 'श्री' की कृपा से ही जीव को पापों से मुक्ति मिलती है और उसे परम तत्त्व का सामीप्य प्राप्त होता है। यही आनन्द की पराकाष्ठा होती है जो मुक्ति मार्ग का वास्तविक रहस्य है। आगे चलकर 'सूफीमत' में यही 'श्री', 'हुस्न' अथवा 'सौंदर्य' नाम से प्रतिष्ठित होती है जो साधक के हृदय में 'इश्क' अथवा 'प्रेम' को विकसित करने का कारण बनती है। 'इश्क' का 'हुस्न'

के साथ रहस्यात्मक मिलन (वस्ल) ही सूफीमत में पराकाष्ठा मानी गई है। संतमत में भी जहाँ मधुराभक्ति के अन्तर्गत दाम्पत्य प्रेम का निरूपण किया गया है इसी विधिष्ठाद्वैतवादी विचारधारा की झलक मिलती है।

(३) विष्णु स्वामी तथा वल्लभाचार्य का शुद्धाद्वैतवाद

‘शुद्धाद्वैतवाद’ के अन्तर्गत ‘सर्व खलु इदं ब्रह्म’ अर्थात् सब कुछ ब्रह्म ही है को मान्यता दी गई है। इसके अन्तर्गत ‘गाया’ को हटाकर ‘ब्रह्म’ के शुद्ध रूप की व्याख्या की गई है। इसीलिये इसे ‘शुद्धाद्वैतवाद’ कहा जाता है। इस मत के अनुसार ‘कृष्ण’ को ‘ब्रह्म’ रूप में प्रमानना दी गई है जो सत्, चित्, आनन्द स्वरूप बनचाया गया है। सन्निवृत् आत्मा एवं चित् प्रकृति का जन्म इसी ब्रह्म में हुआ है। इसीलिए प्रकृति को मिथ्या नहीं माना गया है। ससार में ईश्वर-प्राप्ति के लिए भक्ति आवश्यक है जो भगवान् श्रीकृष्ण की कृपा से ही प्राप्त हो सकती है।^१

बाद में यही शुद्धाद्वैत वल्लभाचार्य द्वारा ‘सूक्ष्म सम्प्रदाय’ नाम से प्रतिष्ठापित हुआ जो ‘पुष्टिमार्ग’ नाम से प्रख्यात हुआ। तार्किक दृष्टि से देखने पर यह मत शुद्ध द्वैतवाद सा ही दीख पड़ता है। इसमें अनेक जीव, जगत्, कर्म, स्वभाव, काल, अक्षर, ब्रह्म तथा परब्रह्म का भेद नित्य तथा सनातन रहता है।

‘पुष्टिमार्ग’ को साक्षात् भगवान् श्रीकृष्ण के शरीर में उद्भूत माना जाता है। इसीलिये इसके अनुयायी आत्म-समर्पण भाव से रसात्मक प्रेम द्वारा भगवान् की आनन्द-लीला में तत्त्वोत्त होने के इच्छुक होते हैं। यह एकमात्र भगवान् की कृपा पर निर्भर है। मुंडकोपनिषद्,^२ और कठोपनिषद्^३ में भी इसी प्रकार के भाव मिलते हैं।

(४) मध्वाचार्य का द्वैतवाद

शंकराचार्य के ‘अद्वैतवाद’ की प्रतिक्रिया के परिणामस्वरूप ब्रह्म सम्प्रदाय के प्रवर्तक श्री मध्वाचार्य द्वारा प्रवर्तित ‘द्वैतवाद’ में विष्णुरूप ब्रह्म की स्वतंत्रता मानी गई है। सारे चराचर का नियन्ता एकमात्र ब्रह्म ही है। जीवात्मा परतंत्र है। ब्रह्म और जीव में स्वामी और सेवक का सम्बन्ध है। अतः जीव कभी भी ब्रह्म नहीं हो सकता। बैकुण्ठ प्राप्ति ही मुक्ति है जिसकी प्राप्ति के लिये ससार का ज्ञान

१. सूफीमत और हिन्दी साहित्य—डॉ० विमल कुमार जैन, पृष्ठ १०७-१०८।

२. नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेघ या न बहुना श्रुतेन।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तन्स्वाम् ॥

—मुंडकोपनिषद् मुंडक ३ खंड २ मंत्र ३।

३. कठोपनिषद् अध्याय १, वल्ली २, मंत्र २३।

३० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

आवश्यक है। इस तरह जगत् मिथ्या नहीं, सत्य है। माया भक्ति में बाधक है। अतः अग्राह्य है। मध्वाचार्य के द्वैतवाद में शंकराचार्य के अद्वैतवाद के 'अभेद' का खण्डन निम्नलिखित पंच-भेद के सिद्धान्त पर किया गया है :—

- (१) ईश्वर का जीव से नित्य भेद है।
- (२) जीव का जड़ पदार्थ से नित्य भेद है।
- (३) एक जड़ पदार्थ का दूसरे पदार्थ से नित्य भेद है।
- (४) ईश्वर का जड़ पदार्थ से नित्य भेद है।
- (५) एक जीव का दूसरे जीव से नित्य भेद है।

मध्वाचार्य के इस 'द्वैतवाद' को मध्यकालीन 'सगुणोपासना' में विशेष रूप से ग्रहण किया गया है। किन्तु संतों के यहाँ जहाँ वे 'ब्रह्म' के निर्गुणत्व में सगुणत्व का भी आगोप करने लगते हैं आंशिक रूप में इसका कुछ-कुछ आभास मिलता है।

(५) निम्बार्काचार्य का द्वैताद्वैतवाद

इस मत के अनुसार 'कृष्ण' (ब्रह्म) सगुण भी है और निर्गुण भी है किन्तु इसके सगुण रूप का विशेष महत्त्व माना गया है। ब्रह्म को ही एकमात्र सृष्टिकर्ता स्वीकार किया गया है। सारी सृष्टि उसी का प्रदर्शन मात्र है। जीव भी उसी का अंश है किन्तु वह उससे अभिन्न नहीं है। मुक्ति हो जाने पर वह ब्रह्म-स्वरूप होते हुये भी ब्रह्म में एकाकार नहीं हो सकता। वह 'ब्रह्म' गोलोकवासी हो जायेगा। इस प्रकार मुक्ति का साधन श्रीकृष्ण की भक्ति है। आगे चलकर यह सम्प्रदाय 'सनकादि सम्प्रदाय' नाम से प्रख्यात हुआ। इसी सम्प्रदाय की एक शाखा 'राधा बल्लभ सम्प्रदाय' नाम से प्रचलित हुई जो हिन्दी के प्रसिद्ध कवि 'हित हरिवंश' द्वारा प्रवर्तित हुआ। इसमें भक्त भगवान् श्रीकृष्ण से राधा के माध्यम से निवेदन करता है। इसी सम्प्रदाय के अन्तर्गत एक उप-सम्प्रदाय 'सखी भाव' वालो का भी है। हिन्दी संत कवियों की प्रेयोपासना पर इस मत का प्रभाव उस समय स्पष्ट पड़ा दिखाई पड़ता है जब वे ब्रह्म के निर्गुण और सगुण दोनों रूपों को स्वीकार करते हैं।

(६) चैतन्य महाप्रभु का भेदाभेदवाद

निम्बार्काचार्य के द्वैताद्वैतवाद से मिलता-जुलता ही 'भेदाभेदवाद' भी है। इस मत के अनुसार 'ब्रह्म' से संसार की भिन्नता और अभिन्नता दोनों समान महत्त्व रखती है। इसीलिये इस मत को 'भेद' और 'अभेद' दोनों मानने वाला मत 'भेदाभेदवाद' कहा गया है। भेदाभेदवाद के सिद्धान्त को समझने के लिए एक उदाहरण लेना उचित होगा। मिट्टी से घट का निर्माण हुआ है अतः 'घट'

तय और मिट्टी कारण है। नाम-रूप और आकार की दृष्टि से दोनों भिन्न प्रतीत होते हैं जब कि वास्तव में घट और मिट्टी दोनों अभिन्न ही हैं क्योंकि घट और मिट्टी तात्विक दृष्टि से एक ही हैं। ठीक यही बात संसार और ब्रह्म के भी सम्बन्ध में है। 'संसार' कार्य है और 'ब्रह्म' कारण है। दोनों तात्विक दृष्टि से एक होते हुये भी नाम-रूप और आकार की दृष्टि से एक-दूसरे से भिन्न हैं। संक्षेप में यही भेदाभेद का मूल सिद्धान्त है। चैतन्य महाप्रभु के इस भेदाभेदवाद का भाव सन्तों के यहाँ मधुराभक्ति के अंतर्गत दाम्पति-प्रेम के रूप में दिखाई देता है।

(७) इस्लामी दर्शन का एकेश्वरवाद

इस्लामी दर्शन के अनुसार 'अल्लाह' हर प्रकार का सामर्थ्य रखने वाला बादशाह है। (कुरान ५४ : ५५) आसमानों, जमीन और जो कुछ भी इनके बीच में है वही सबका एकमात्र पालन-कर्त्ता तथा प्रभुत्व-शाली है।^१ अल्लाह के सिवा किसी का शासन नहीं है। (कुरान १२ : ४०)। यही इस्लामी एकेश्वरवाद का सिद्धान्त है। भारतीय 'अद्वैतवाद' से यह इस अर्थ में भिन्न है कि 'अद्वैतवाद' के अनुसार इस संसार में ईश्वर के अतिरिक्त कोई दूसरा तत्व है ही नहीं। जो कुछ भी है वह ब्रह्म ही है। किन्तु 'एकेश्वरवाद' के अनुसार संसार में ईश्वर का ही एकमात्र प्रभुत्व स्वीकार किया गया है। संसार उससे भिन्न तत्व है जिसकी रचना उसने अपने चमत्कार प्रदर्शन के लिये की है। इस्लामी दर्शन का 'एकेश्वरवाद' मध्यकालीन हिन्दी के 'वाशरा' कोटि के सूफी कवियों की रचनाओं में देखने को मिलता है। सन्तों का आध्यात्मिक दृष्टिकोण अत्यन्त ही व्यापक होने के कारण उनकी रचनाओं में इस्लामी दर्शन का यह 'एकेश्वरवाद' अत्यन्त ही गौण-मा हो गया है।

(ख) मध्यकालीन आध्यात्मिक साधना

साधना का स्वरूप—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी के अनुसार, "किसी प्रधान उद्देश्य को ध्यान में लाकर उसके निमित्त आवश्यक यत्न करने की क्रिया को बहुधा 'साधना' की संज्ञा दी जाती है। उसका मुख्य लक्ष्य वा साध्य वस्तु या तो कोई ऐहिक सुख होता है अथवा पारलौकिक आनन्द हुआ करता है।"^२ इन उद्देश्यों की प्रति के लिए किसी बाह्य शक्ति की आवश्यकता होती है जिसकी पूर्ण सहायता

१. कुरान मजीद सूर : ३८-अस्सफात आयत ६६।

२. उत्तरी भारत की संत परम्परा-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी सं० २०२१, पृष्ठ १६।

पर आश्रित होकर साधक अपनी साधना में प्रवृत्त होता है किन्तु हमारे दैनिक जीवन के प्रत्येक कार्य में प्रायः उक्त इन बातों का अभाव रहता है। वस्तुतः साधना की कोटि में उन्हीं कार्यों का उल्लेख किया जाता है जिनका सम्बन्ध धार्मिक कृत्यों अथवा आध्यात्मिक जीवन में होता है।

साधना के मार्ग—साधना का मुख्य आधार या तो ज्ञान होता है अथवा भक्ति। ज्ञानमयी साधना प्रायः तर्कमंगन होती है। वह अत्यन्त ही व्यवस्थित ढंग से प्रतिपादित की जाती है। इसके प्रतिकूल भक्ति साधना में तर्क-वितर्क के स्थान पर श्रद्धा और विश्वास को प्रथम मिलता है। साधना को सम्पन्न करने के लिये विविध कर्मों तथा निश्चित नियमों का पालन भी करना होता है। साधक को दत्त-चित्त होकर लक्ष्य की प्राप्ति की ओर अग्रसर होना पड़ता है। इस तरह साधना में ज्ञान और भक्ति मार्गों के साथ-साथ कर्म और योग मार्गों की भी आवश्यकता हो जाती है। संक्षेप में साधना के निम्नलिखित चार मार्ग होते हैं—

(१) ज्ञान मार्ग।

(२) कर्म मार्ग।

(३) योग मार्ग।

(४) भक्ति मार्ग।

साधना के उक्त चारों मार्ग व्यक्तिगत रूप से स्वतंत्र होते हुए भी परस्पर एक-दूसरे पर अवश्य ही आश्रित रहते हैं। बिना एक दूसरे की सहायता के किसी भी साधना मार्ग का अस्तित्व असंभव है। देश काल अथवा परिस्थिति के अनुसार किसी साधना पद्धति का महत्व भले ही बढ़ जाय किन्तु साधना के उक्त सभी मार्ग परस्पर सहायक रूप में सदैव विद्यमान रहते हैं।

(१) ज्ञान मार्ग

जहाँ तक सन्त साधना का सम्बन्ध है सन्तों के ज्ञान मार्ग का आदि रूप अथर्ववेद में वर्णित ब्राह्मणों की चिन्तनधारा में मिलता है। ये ब्राह्मण अयाज्ञिक और तपस्या के पक्षपाती थे। शरीर को तपा-तपा कर, घुला-घुना कर ये अयाज्ञिक तपस्वी ब्रह्म चिन्तन में तल्लीन रहा करते थे तथा यज्ञ कर्मों का विरोध करते थे।

साधना के ज्ञान मार्ग के दो मुख्य आधार हैं—(१) शास्त्र (२) तर्क। जहाँ पर तात्त्विक ज्ञान का आधार केवल शास्त्रों को ही माना जाता है। शास्त्रों से हट कर स्वतन्त्र चिन्तन करने की जहाँ थोड़ी भी गुंजायश नहीं होती उस साधना मार्ग को शास्त्रीय ज्ञान मार्ग नाम से पुकार सकते हैं। इस मार्ग में शास्त्रीय मान्यताओं को ही सर्वोपरि मान कर चला जाता है। वेदों, उपनिषदों

में वर्णित ज्ञान-तत्त्व इस मार्ग के आधार हैं। इस्लामी दर्शन में ज्ञान-तत्त्व कुरान सम्मत होने के कारण शास्त्रीय कोटि का कहा जा सकता है। इसमें कोई भी इस्लाम का कट्टर समर्थक कुरान के विधि-विधानों से हट कर चिन्तन करने का साहम नहीं कर सकता।

इसके प्रतिकूल तर्कसंगत ज्ञान मार्ग वह साधना मार्ग है जहाँ पर तात्त्विक चिन्तन के लिये साधक को तर्क-वितर्क करने तथा स्वतंत्र चिन्तन करने की पूरी छूट होती है। इसमें वह शास्त्रीय ज्ञान का अध्ययन तो कर सकता है, किन्तु उस पर चिन्तन करने के लिए वह पूर्णतया स्वतंत्र है। वह शास्त्रीय विधि-विधानों का अनुसरण करने की बाध्य नहीं है। तर्कसंगत ज्ञान मार्ग में ज्ञान तत्त्व शास्त्रीय न होकर स्वानुभूति जन्य होता है। मध्यकालीन हिन्दी संन साधना का ज्ञान मार्ग प्रायः इसी कोटि का कहा जा सकता है। संतों ने शास्त्रीय ज्ञान को केवल ढोंग बनलाया है। वे "कागद लेखी" पर विश्वास न करके 'आँखों देखी' पर आस्था रखने लगे थे। उनसे पूर्व साधना मार्ग शास्त्रीय ज्ञान पर आधारित था। ठीक इसी प्रकार इस्लामी दर्शन में भी "वाशरा" कोटि के सूफियों की साधना का ज्ञान मार्ग शास्त्रीय कोटि का तथा "वैशरा" कोटि के सूफियों का ज्ञान मार्ग तर्क-संगत कोटि का ज्ञान कहा जा सकता है। शास्त्रीय ज्ञान मस्तिष्क प्रभूत होता है जब कि तर्क-संगत ज्ञान हृदय-जन्य होता है। इसीलिये शास्त्रीय ज्ञान में जहाँ नीरस विवेचन के प्रतिपादन के अनिर्वाक अन्ध व्यापारी की आवश्यकता नहीं होती। हृदय प्रभूत तर्क-संगत ज्ञान में इंद्रियाँ अपना-अपना काम एक साथ करती प्रतीत होती है और इसी कारण इसका परिणाम सच्चे अनुभव के रूप में सरस और सहज ग्राह्य बन जाता है। इसे "सहज ज्ञान" भी कह सकते हैं। संतों के इस सहज ज्ञान में निर्गुण परमात्म तत्त्व के प्रति प्रदर्शित प्रेमाभक्ति विषयक उद्गार मिलते हैं। इसमें आत्म ज्ञान जनित्र आनंद की अनुभूति होती है साथ ही एक ऐसे आध्यात्मिक जीवन की रूप-रेखा भी सामने आती है जिसमें पूर्ण शान्ति, मदभावना तथा विश्व-कल्याण के भाव निहित होते हैं। संन साधना में "ज्ञान मार्ग" में हमारा तात्पर्य इसी "सहज ज्ञान" से है वेदों और उपनिषदों के नीरस तत्व-ज्ञान से नहीं। इस ज्ञान मार्ग में साधक संसार में रहते हुये शास्त्रीय ज्ञान के अभाव में भी तत्व-चिन्तन में बराबर लीन रहता है और केवल उन्हीं सत्यों को जीवन में अपनाता है जो उसके अनुभव की कसौटी पर खरे उतरते हैं।

(२) मार्ग

कर्म शब्द की उत्पत्ति "कृ" धातु से हुई है जिसका अर्थ है 'करना'। इस

३४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

शब्द का पारिभाषिक अर्थ “कर्मफल” भी होता है। यदि दार्शनिक दृष्टि से विचार किया जाय तो इसका अर्थ कभी-कभी वे फल भी होते हैं जिनका कारण हमारे पूर्व जन्म के कर्म रहते हैं। किन्तु यहाँ पर “कर्म” शब्द से हमारा मतलब “कार्य” से ही है।

साधना में ‘कर्म’ से तात्पर्य उन विधि विधानों से है जिन्हें सम्पन्न करते हुये साधक अपने साधना मार्ग पर अग्रसर होता है। ये कर्म प्रायः दो प्रकार के होते हैं :—

(१) बाह्य कर्म, (२) अन्तः कर्म।

‘बाह्य कर्म’ से तात्पर्य यज्ञ, अनुष्ठान, पूजा, अर्चा आदि से संबंधित माना जा सकता है तथा ‘अन्तः कर्म’ से तात्पर्य उन कर्मों से लगाया जा सकता है जिसे अपनाकर साधक अपने अन्तःकरण को शुद्ध करता है। ये कर्म प्रायः आचरण और नैतिकता से संबंधित होते हैं जैसे सत्य बोलना, जीवों पर दया करना, आदि। वैदिक काल में साधना के लिये ‘यज्ञों’ का जो विधान मिलता है उसके पीछे इसी बाह्य कर्म का रहस्य छिपा हुआ है। किन्तु केवल ‘बाह्य कर्म’ मात्र ही साधना को सफल बनाने में सहायक सिद्ध नहीं हो सकता उसके लिये अन्तः कर्मों का होना भी आवश्यक होता है। वैदिक साधना में यज्ञ, तप, आदि अनुष्ठानों को भले ही महत्व दिया गया किन्तु इस बाह्य कर्म साधना को परवर्ती साधकों ने निरर्थक मान लिया। उन्होंने उपनिषदों के रचनाकाल तक आते-आते इसकी कटु आलोचनाएँ तक भी कर डालीं किन्तु आगे चलकर गीता में पुनः ‘कर्म’ के महत्व को स्थापित किया गया है। इस ‘कर्म मार्ग’ को ‘प्रवृत्ति मार्ग’ का नाम दिया गया जिसका सम्बन्ध ‘निष्काम कर्म’ से है। इस तरह साधना में ‘कर्म मार्ग’ निःस्वार्थपरता एवं सत्कर्म द्वारा मुक्ति प्राप्त करने की एक विशेष प्रणाली है। इसमें साधक को किसी मत अथवा धर्म विशेष के अनुसरण करने की आवश्यकता नहीं होती। इसमें निष्काम भाव से अपने कर्त्तव्यों का पालन करना ही ‘कर्म’ माना गया है। गीता की कर्म साधना में व्यक्तिगत कल्याण की अपेक्षा समष्टिगत कल्याण की भावना सर्वोपरि मानी गयी। ‘कर्म मार्ग’ की यही उत्कृष्टता भगवान् बुद्ध की साधना में दृष्टिगोचर होती है। आगे चलकर संत साधना में भी कर्म को विश्व कल्याणकारी भावना के दर्शन होते हैं।

सूफी एवं संत साधना में यद्यपि ‘बाह्य कर्मों’ की निश्चय ही उपेक्षा की गई है, उन्हें बाह्याङ्ग बौद्धिकता के रूप में माना गया है किन्तु अन्तः कर्मों पर सन्तों ने भी विशेष रूप से बल दिया है। इस तरह ‘कर्म मार्ग’ भी साधना में एक महत्वपूर्ण स्थान रखता है।

(३) योग मार्ग

‘योग’ शब्द युञ् धातु से बनता है। जिसका तात्पर्य ‘समाधि’ है अर्थात्

पूर्णरूप से ब्रह्म के साथ युक्त हो जाना ही योग है।^१ इस तरह जिस अवस्था में परब्रह्म की सत्ता, चैतन्य और आनन्द स्वतः हमारी वाणी भाव और कार्य द्वारा प्रस्फुटित हो प्रकट हो जाए उसी का नाम योग है। महर्षि पातंजलि के मतानुसार चित्त की वृत्तियों का निरोध सर्वथा स्थगित हो जाना ही 'योग' है।^२ योग शास्त्र की तीन अवस्थाएँ मानी गई हैं :—

- (१) सविकल्प योग—यह पूर्ववस्था है जिसमें विवेक ज्ञान नहीं होता।
- (२) निर्विकल्प योग—इसे निर्विकार समाधि भी कहा जाता है।
- (३) निर्वीज योग—इस अवस्था में चित्त की समस्त वृत्तियाँ नष्ट हो जाती हैं। यही योग का अन्तिम लक्ष्य होता है।

योग भारत का अत्यन्त ही प्राचीन एवं महत्वपूर्ण साधन है। बीज रूप में 'योग मार्ग' सम्बन्धी चर्चा वेदों में भी मिलती है। वेदों के अतिरिक्त उपनिषद्, गीता, श्रीमद्भागवत्, योग वाशिष्ठ तथा तंत्र ग्रन्थों में भी 'योग' का विशेष उल्लेख प्राप्य है।^३ भारत में प्रायः सभी प्राचीन धर्म जैसे बौद्ध धर्म, जैन धर्म, आदि योग की महत्ता को पूर्णरूप से स्वीकार करते हैं। तंत्र शास्त्र की साधना में भी योग को विशेष महत्व प्रदान किया गया है। 'नाथ सम्प्रदाय' तो योग की विशिष्टता के कारण योगी नाम से ही प्रख्यात हो गया। गोरखनाथ तथा अन्य सिद्धों के ग्रन्थों में अमृत, नाद, अमृतबिन्दु, तेजबिन्दु, नादबिन्दु, हंस, कुडलिनी आदि का वर्णन बड़े ही विस्तार के साथ किया गया है। नाथ पंक्तियों के पश्चात् सूफी और संत साधनाओं में भी योग विषयक वर्णन पर्याप्त मात्रा में उपलब्ध होते हैं।

'योग' को दो श्रेणियों में विभक्त किया जा सकता है :—(१) हठ योग और (२) राज योग।

(१) हठ योग—(कुडलिनी योग)—श्वास प्रश्वास एवं शारीरिक अंगों पर अधिकार प्राप्त कर उसका उचित संचालन करते हुये मन को एकाग्र करना और उसे 'परमब्रह्म' में नियोजित करना 'हठ योग' है। इसमें, यम, नियम, शासन और प्राणायाम की साधना करके वायु तथा श्वासों पर अधिकार किया जाता है तथा अंगों एवं इन्द्रियों को नियन्त्रित करके चित्त को बलपूर्वक ब्रह्म में मिलाया जाता है। इसका सम्बन्ध दैहिक साधना से है। इसमें शरीर को कष्ट दे देकर सुखा डालते हैं। लक्ष्य की प्राप्ति के लिये दैहिक कष्ट की इस हठीली प्रवृत्ति के कारण ही इस 'हठ योग' नाम दिया गया है। 'हठ योग' को 'कुडलिनी योग' भी

१. संत दर्शन—डॉ० विलोकी नारायण दीक्षित (संतों की सहज समाधि साधना)

२. 'योगश्चित्तवृत्तिनिरोध' :—पातंजल योग-दर्शन (समाधि पाद १, सूत्र २)।

३. कल्याण—योगांक (पृष्ठ = १ से १२२ तक)।

कहा जाता है। इसमें श्वास निरोध द्वारा कुंडलिनी को जाग्रत कर ऊपर को उठाया जाता है और ब्रह्मरंध तक पहुँचाया जाता है। शरीर के अंतर्गत इडा, पिंगला और सुषुम्ना तीन नाडियों हैं जिससे सुषुम्ना नाड़ी बाहिका है जिसके द्वारा कुंडलिनी षट् चक्रों का भेदन करती हुई ब्रह्मरंध तक पहुँचती है। 'इडा' को चन्द्र नाड़ी तथा 'पिंगला' को सूर्य नाड़ी कहा गया है। त्रिनाडियों के संगम को 'त्रिवेणी' या ब्रह्मरंध कहते हैं। योगियों के प्राण प्रायः इसी रंध को बंध कर निकलते हैं। इसी को 'दशम द्वार' भी कहा जाता है जिसके खुलते ही 'अमृत रस' झरने लगता है। इसीलिये योगियों की भाषा में इस 'ब्रह्मरंध' को 'उलटा कुआँ' भी कहा जाता है। बौद्धों के यहाँ यही ब्रह्मरंध 'रोचन द्वार' कहा गया है।

हठ योग की परिणति के फलस्वरूप हिन्दू पद्धति के अनुसार साधक को समाधि की उपलब्धि होती है। नाथ पंथी इस समाधि में कुंडलिनी रूपी शक्ति का सहस्रार स्थित शिव से मिलन मानते हैं। आगे चलकर संत और सूफी साहित्य में आत्मा और परमात्मा के विवाह और मिलन के रूप में इसे बतलाया गया है।

(२) राज योग—'हठ योग' में जहाँ शारीरिक साधना पर विशेष जोर दिया जाता है वहाँ राज योग में चित्तवृत्तियों को वश में करने का विशेष प्रयास किया जाता है। महर्षि पतंजलि के अनुसार जिस समय चित्त की वृत्तियों का निरोध हो जाता है उस समय 'द्रष्टा' आत्मा अपने ही रूप में स्थित हो जाती है।^५ चित्त निरोध की दो मुख्य विधियाँ हैं :—

(१) प्राण स्पंदन की गति पर सम्यक् नियंत्रण।

(२) वैराग्य विवेक द्वारा मन को बाह्य विषयों से हटाना।

इस तरह प्रवृत्ति भावना से अलग हो निवृत्ति भावना के दृढ़ हो जाने पर मन का निरोध अपने आप हो जाता है। इसके लिये शास्त्र श्रवण, मनन, सदाचार और सतसंग आवश्यक होते हैं। मनः साधना के लिये लगन, साधना और धैर्य की नितांत ही आवश्यकता है।^३

१. षट्चक्र (१) मूलाधार चक्र, (२) स्वाधिष्ठान चक्र, (३) मणिपूरक चक्र, (४) अनाहत चक्र, (५) विशुद्ध चक्र, (६) आज्ञा चक्र।

२. 'तदा द्रष्टुःस्वरूपेऽवस्थानम्'— पातंजल-योग दर्शन (समाधि पाद १, सूत्र ३)

३. 'स तु दीर्घकालनैरन्तर्यसत्कारा ऽऽसेवितो दृढभूमिः।' वही (समाधि पाद १, सूत्र १४)

अथवा

'स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥"—गीता अध्याय ६, श्लोक २३ ।

राज-योग का साधक माया और योग के बीच रहते हुये भी कमल की भांति प्रभाव हीन रखता है। उस पर पाप और पुण्य का कोई प्रभाव नहीं पड़ता। वह सदा परमानन्द में मग्न रहता है। उसके कल्याणकारी गुण चन्द्रकला की भांति क्रमशः बढ़ते रहते हैं। उसे सुख, दुःख, हर्ष और शोक व्याप्त नहीं होता। वह न तो अग्नि में जलता है और न पानी में डूबता है।^१ राज योग के लक्षणों का उल्लेख पातञ्जल योग दर्शन में विभूति पाद ३ के सूत्र ३६ से ५० तक वर्णित है जिसके अनुसार संयम से पुरुष का ज्ञान होने पर प्राप्तिम (भूत, भविष्य और वर्तमान तथा सूक्ष्म व वैकी वस्तुओं का ज्ञान), श्रावण (दिव्य शब्द सुनने की शक्ति), वेदन (दिव्य स्पर्श की अनुभव-शक्ति), आदर्श (दिव्य रूप के दर्शन करने की शक्ति), आस्वाद (दिव्य रस के अनुभव की शक्ति), वार्त्ता (दिव्य गंध के अनुभव की शक्ति) ये ६ सिद्धियाँ प्रकट होती हैं।^२

राज योग सभी योगों में श्रेष्ठ है। डॉ० त्रिलोकी नारायण दीक्षित के अनुसार 'मन को एकाग्र करके परब्रह्म के आनन्द स्वरूप का मनन करते हुये आत्म समाधिस्थ हो ब्रह्म से मिलना राज योग है।'^३ इसमें काया साधना के साथ-साथ प्राण साधना और मन साधना भी सम्मिलित है। इसमें अष्टांग योग के अंतिम तीन अंग—ध्यान, धारणा और समाधि विशेष रूप से महत्वपूर्ण माने गये हैं। इसमें ज्ञान और भक्ति का भी समावेश रहता है। राज योग के दो उपभेद भी हैं—(१) मन्त्र योग और (२) लय योग।

(१) मन्त्र योग—जप साधना मन्त्र योग की सबसे बड़ी विशेषता है। जब किसी 'मन्त्र' के द्वारा चित्तवृत्ति का निरोध किया जाता है तो उसे 'मन्त्र योग' कहते हैं। मर्षि पतञ्जलि ने भी 'तस्य वाचक'^४ लिखकर मन्त्र योग की ओर संकेत किया है इस योग के अनुसार 'नाम' और 'नामी' का सम्बन्ध अकाव्य और अनादि माना गया है। शास्त्रों में 'नाम-जप' को बड़ी विशेषता बतलाई गई है। गीता में

१. सदा प्रसन्न परम आनन्दा । दिन दिन कला बधै जगू चन्दा ॥

जाकी दुःख अरु सुन नहि होई । हर्ष शोक व्यापै नहि कोई ॥

अग्नि न जरै न बूई पानी । राज योग की यह गति जानी ॥

—सुदर-सार-पुरोहित हरिनारायण (पृष्ठ ५८ राजयोग)

२. 'ततः प्राप्तिम श्रावणवेदनादशस्त्रिादवार्त्ता जायन्ते'

—पातञ्जल योग दर्शन (विभूति पाद ३, सूत्र ३६)

३. मलूकदास, चरणदास की दार्शनिक विचारधारा

—डॉ० त्रिलोकीनारायण दी० (पृ० ५३४)

४. पातञ्जल योग दर्शन—(साधना पाद १, सूत्र २७)

भी भगवान श्रीकृष्ण ने अपने को यज्ञों में श्रेष्ठ 'जप यज्ञ' ही बतलाया है।^१ मनु ने भी एक स्थान पर कहा है कि साधक और कुछ करे अथवा न करे वह केवल जप से ही सिद्धि पा जाता है।^२ 'मन्त्र' शब्द से तात्पर्य उन 'शब्द' अथवा वाक्यों से है जिनका जप देवताओं की प्रसन्नता या कामनाओं की सिद्धि के लिए की जाती है। वैदिक साहित्य में 'मन्त्रों' की भरमार तो है ही, बौद्ध मत के 'तन्त्रयान' सम्प्रदाय में भी 'मन्त्र' साधना को प्रमुख स्थान दिया गया है। नाथ और सिद्ध सम्प्रदायों में भी मन्त्रों को विशेष महत्व मिला है। आगे चलकर सूफियों और सन्तों ने भी मन्त्र जप को ग्रहण किया है। सूफियों के यहां 'जिक्र' जप का ही दूसरा रूप है। सन्तों की 'नाम स्मरण साधना' मन्त्र योग ही है। उनके यहां 'मन्त्र योग' की शास्त्रीय विधि को नहीं अपनाया गया है। वे मुद्रा, तर्पण, बलि आदि की आलोचना करते हैं किन्तु शुद्ध आसन, आचार, योग, जप, ध्यान और समाधि का समर्थन करते हैं।

(२) लय योग—अनुभवी गुरु के मार्ग निर्देशन में पिंड का रहस्य जान लेने के पश्चात् आवश्यक क्रियाओं द्वारा 'प्रकृति' (कुडलिनी) को पुष्प (महन्मर) में 'लय' कर देना ही 'लय योग' है। इसकी दो प्रमुख विशेषताएँ हैं—(१) संपूर्ण ब्रह्मांड का दर्शन स्वशरीर में करना; तथा (२) साधना द्वारा अन्तर्जगत् में एक अलौकिक बिंदु के दर्शन करना तथा उसी बिंदु में स्थित रह कर परमात्मा का ध्यान करना। इसके विरुद्ध 'मन्त्र योग' में साधक 'ब्रह्म' के रूप की कल्पना करके ध्यान करता है और हठ योग में 'योगी' 'ज्योति' की कल्पना करता है सन्तों के यहां 'लय' शब्द का प्रयोग बहुत ही सामान्य अर्थ में हुआ है। यहां 'लय' का तात्पर्य 'प्रेम' से लिया जा सकता है अर्थात् अति अधिक एकाग्र मन से परब्रह्म निर्गुण परमात्मा का ध्यान करना ही 'लय योग' को सन्तों की 'समाधि अवस्था' तथा सूफियों के 'फना' का पर्याय माना जा सकता है।

(३) भक्ति मार्ग

'भक्ति' से तात्पर्य उस क्रिया से है जिसके द्वारा साधक अपने मन को 'ब्रह्म' के स्वरूप में नियोजित करता है। गीता के अनुसार भक्ति को भी एक योग ही माना गया है। भक्ति योग के अन्तर्गत भक्ति के तीन स्वरूप हैं—अनुग्रह, प्रेम और भक्ति। पुत्र अथवा शिष्य के प्रति जो प्रेम किया जाता है उसे 'अनुग्रह' कहते हैं। स्त्री आदि के प्रति किये गये स्नेह को प्रेम और अपने में श्रेष्ठ जनों अथवा देवताओं

१. 'यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि'—गीता अध्याय १०, श्लोक २४

२. गीता रहस्य—लोकमान्य बालगंगाधर तिलक, पृष्ठ ७५८

के प्रति प्रदर्शित 'स्नेह' को भक्ति की संज्ञा दी गई है। 'भक्ति' का प्रादुर्भाव भगवान की कृपा से ही होता है।^१

धर्मशास्त्र के अनुसार भक्ति योग की बड़ी प्रशंसा की गई है। 'गीता' में भगवान श्रीकृष्ण ने अर्जुन को समझाया है कि अनन्य भक्ति करके मुझे जाना जा सकता है, देखा जा सकता है और मेरे प्रति एकात्मभाव पैदा किया जा सकता है।^२ श्रीमद्भागवत् पुराण में भी भगवान श्रीकृष्ण का कथन है कि जिस प्रकार आग में तपाने पर सोना मेल छोड़ देता है उसी प्रकार मेरे भक्ति योग के द्वारा आत्मा कर्म और वासनाओं से मुक्त होकर मुझको ही प्राप्त हो जाती है क्योंकि मैं ही उसका वास्तविक स्वरूप हूँ।^३ भक्ति योग को ही साधन भक्ति भी कहते हैं जिसके द्वारा परा भक्ति का अधिकार होता है। महर्षि शांडिल्य के मत से 'या परानुरक्तिरीश्वरे' अर्थात् ईश्वर में परम प्रेम ही भक्ति है। ठीक यही भाव नारद के भक्ति सूत्र में भी मिलता है। यथा :—

‘सा त्वस्मिन् परम प्रेम रूपा ‘तथा’ ऊं सा कम्पै परम प्रेम रूपा’

भक्ति योग की सीमा में वर्ण, वर्ग अथवा आश्रम की कोई आवश्यकता नहीं होती। महर्षि शांडिल्य के अनुसार 'भक्ति' में अनेक भावों का सामंजस्य होता है। यथा :—

‘सम्मान, बहुमान, प्रीति, बिग्रहे, तरचिकित्सा महिमा ख्याति ।

तदर्थ प्राण स्थानतदीयता सर्व्वतदभावा ।

प्रीति कृत्यादीनि च स्मरणेन्यो बाहुल्यात् ॥^४

भक्ति के भेद—यों तो विद्वानों ने भक्ति के अनेक भेद किये हैं किन्तु हम भक्ति को स्वभाव के अनुसार केवल दो कोटियों में बांट सकते हैं—

(१) वैधी भक्ति

(२) रागानुगा भक्ति ।

१ मुण्डकोपनिषद् मुंडक ३, खण्ड २, मन्त्र ३ तथा कठोपनिषद् १/२/२३

२. भक्त्या त्वनन्यथा शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।

ज्ञात् द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥

—गीता—११/५४

३. यथा अग्निना हेम मलं जहाति, ध्यमातं पुनः स्वं भजते च रूपम् ।

आत्मा च कर्मानुशयं विधूयमद् योगेन मज्जत्यथो माम् ॥

—श्रीमद्भागवत् पुराण—स्कंद ११ (अध्याय १४ श्लोक २५)

४. शांडिल्य सूत्र २/१/४

वैधी भक्ति से तात्पर्य उस कोटि की भक्ति से है जिसका विवेचन नारद भक्ति सूत्र, शांडिल्य भक्ति सूत्र तथा अन्य धर्म ग्रन्थों में किया गया है। इस प्रकार की भक्ति-साधना के लिये एक निश्चित विधि का अनुसरण करना आवश्यक होता है। देवशि नारद द्वारा भक्ति के ८४ सूत्रों द्वारा तथा अन्य धर्मशास्त्रों में वर्णित भक्ति सत्व की व्याख्या, भक्ति के अन्तराल, भक्ति के साधन, भक्ति महिमा, भक्तों के महत्व आदि पर डाले गये प्रकाश इसके मूल आधार होते हैं। इसके विरुद्ध 'रागा-नुगा' भक्ति का मूल आधार शास्त्रीय न होकर एकमात्र 'प्रेम' ही होता है। इसमें साधक किसी भी विधि-विधान की चिन्ता किये बिना ही सहज भाव से भगवान के चरणों में अपने को समर्पित कर देता है।

भक्ति का विकास-क्रम—भक्ति साधना का पूर्ण विकास सातवीं, आठवीं और नवीं शताब्दी में सुदूर दक्षिण के आड़्वार भक्तों के माध्यम से हुआ। इनकी भक्ति-साधना का प्रधान लक्ष्य अपने आराध्यदेव के प्रति अनन्य भावना, आत्म-समर्पण की तीव्र आकांक्षा अत्यन्त ही साधारण सात्विक जीवनचर्या, सांसारिकता के प्रति अनासक्ति एवं कृष्णावतार की विविध लीलाओं का भावपूर्ण गीतों में तल्लीनता-पूर्वक गायन था। इनमें किसी प्रकार की भेद-भावना का अभाव था। आड़्वारों की यह भक्ति साधना क्रमशः दक्षिण से उत्तर की ओर बढ़ने लगी जिसका प्रभाव महाराष्ट्र के 'बारकरी सम्प्रदाय' पर भी पड़ा जिसके परिणामस्वरूप 'बारकरी संप्रदाय' के सन्तों ने 'विट्ठल' को अपना आराध्यदेव मानकर उसके प्रति अनन्य प्रेम भावना से निर्गुण भक्ति का प्रदर्शन किया। उत्तरी भारत में सन्त नामदेव ने जिस निर्गुण पंथ का प्रचार किया वह महाराष्ट्र का 'बारकरी सम्प्रदाय' था जिसमें कर्मकाण्डों का बहिष्कार कर सर्व-सुलभ 'भक्ति' का मार्ग बतलाया गया।

आगे चलकर मध्यकालीन सन्तों ने अपनी साधना में इसी प्रकार की भक्ति का आश्रय लिया जो 'प्रेमा भक्ति' के नाम से मान्य हुई। निर्गुण की इस अद्वैत भक्ति में सगुण रूप की आवश्यक भूमिका इसलिये माननी पड़ी कि प्रभु से तादात्म्य स्थापित करने के लिये उसके नाम का निरन्तर स्मरण और उसके अलौकिक गुणों का कीर्तन किया जा सके। प्रभु के प्रति किये गये प्रेम का स्वरूप विशेषकर निम्न-लिखित रूपों में परिलक्षित हुआ :—

- (१) दास्य भाव।
- (२) सख्य भाव।
- (३) वात्सल्य भाव।
- (४) दाम्पत्य भाव।

यद्यपि भक्ति का यह स्वरूप हमारे धर्मशास्त्रों में बहुत पहले से वर्णित है

किन्तु शास्त्रों में वर्णित भक्ति वैधी (मर्यादित) कोटि का था। उसमें भक्त अपने आराध्य देव के प्रति जिस प्रेम का प्रदर्शन करता है वह एक सीमा तक ही मर्यादित है किन्तु सन्तों की भक्ति 'अभेद भक्ति' का एक रूप थी। इसके माध्यम से जो मानवीय प्रेम अब तक दाम्पत्य जीवन, मैत्री जीवन एवं पारिवारिक जीवन के सीकचों में जकड़ा हुआ था वह शुद्ध रूप में विकसित होकर ईश्वरीय प्रेम के रूप में परिणित हो गया। 'भक्ति' का यह स्वरूप इस्लाम के माध्यम से आये हुये 'सूफी-सम्प्रदाय' की प्रेम-साधना और विरह-साधना में भी पहले से ही दिखलाई पड़ती है।

इस्लामी रहस्यवाद का प्रेम मार्ग

जैसा कि हम सकेत कर चुके हैं सन्तों की भक्ति-साधना के साथ-साथ हिन्दी के मध्य युग में इस्लामी रहस्यवाद के 'प्रेम मार्ग' का भी विशेष प्रभाव था जो 'सूफी प्रेम साधना' के नाम से अभिहित हुआ है। भारतीय भक्ति में 'प्रेम' के नाम से जो 'रति' का प्रतिपादन हुआ है उसमें श्रद्धा और भय की प्रधानता है। वह मर्यादित और बंधी है किन्तु सूफी प्रेम साधना का प्रेम किसी मर्यादा की परिधि से बिल्कुल ही बाहर है। 'सूफीमत' के अनुसार 'प्रेम' को एक 'द्वैती विभूति' माना गया है जिसकी साधना अत्यन्त ही कठोर बतलाई गई है। प्रेम के लिये साधक को अपने प्राणों तक की बाजी लगानी पड़ती है। इनके प्रेम में 'रति भाव' की प्रधानता होती है। प्रियतम के प्रति पूर्ण रति के बिना नाना प्रकार के वेश आदि व्यर्थ हैं। यदि रति है तो वन सदन सब समान है। चाहे जहाँ रहकर उसे अपनाया जाय वह प्रसन्न हो जाता है। दिव्य प्रेम की अभिव्यक्ति पर से सभी प्रकार के आवरण हट जाते हैं।

सूफियों की प्रेम साधना में 'विरह' को विशेष महत्व दिया गया है। सूफी सिद्धान्त के अनुसार जिस तरह जीवात्मा परमात्मा से मिलने के लिये आतुर रहता है उसी तरह परमात्मा भी जीवात्मा से मिलने के लिये तड़पता रहता है। विरह साधक के लिये अत्यन्त ही सहायक सिद्ध होता है। 'विरह की पौर' प्रिय की स्मृति को सदैव जगा दिया करती है।

सूफी प्रेम साधना एक प्रकार से 'प्रतीकोपासना' कही जा सकती है। उनका लौकिक प्रेम एक प्रकार से ईश्वरीय प्रेम का प्रतीक है। सूफी आस्था के अनुसार प्रेम, ईश्वरीय प्रेम तक पहुँचने का सोपान होता है जिसके सहारे साधक प्रिय (ईश्वर) प्राप्ति में समर्थ होता है। सूफी ईश्वर और जीव को भिन्न मानते हैं। उनके मतानुसार जीव ईश्वर का अंश है। प्रेम की उद्भाबना के पूर्व ममता और अहंकार की भावना दोनों के मिलन में अवरोध पैदा करती है। सूफियों के दिव्य



४२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

प्रेम का परिणाम बड़ा ही मधुर होता है जो कोई प्रेम मार्ग को पार कर प्रियतम का साक्षात्कार कर लेता है वह फिर वापस आकर भौतिक प्रपंच में नहीं फँसता । साधक को प्रियतम के साक्षात्कार के पश्चात् उस उत्तम पद की प्राप्ति हो जाती है जहाँ कभी मृत्यु का भय नहीं होता सदा मुख का ही निवास होता है । अरब में उद्भूत तथा फारस में पल्लविन इस्लामी रहस्यवाद के इस सूफियाना प्रेम मार्ग को भी हमारे मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों ने बहुत कुछ अंशों में ग्रहण करने का प्रयास किया है और इसी के परिणामस्वरूप वे 'वैधी भक्ति' का बहिष्कार करने लगते हैं ।

साधना के विभिन्न मार्गों का सामंजस्य

जैसा कि हम पहले ही संकेत कर चुके हैं कोई भी साधना मार्ग अपने में पूर्ण नहीं कहा जा सकता । साधना की सफलता के लिये उक्त सभी साधना मार्गों का कम अथवा अधिक प्रयोग आवश्यक होता है । हमारे मध्यकालीन हिन्दी के संत कवियों की साधना में उक्त सभी साधना मार्गों का सामंजस्य दिखलाई पड़ता है । जहाँ वे 'ज्ञान मार्ग' का अनुसरण करते हैं केवल तर्क-संगत अनुभूत ज्ञान को ग्रहण करते हैं । शास्त्रीय ज्ञान से उन्हें कोई मतलब नहीं होता । जहाँ 'कर्म मार्ग' का अनुसरण करते हैं वे अन्तः कर्म के सिद्धान्त को अपनाकर नैतिकता और सदाचार पर जोर देते हैं । यज्ञ आदि बाह्याचारों का विरोध करते हैं । जहाँ तक योग मार्ग के अनुसरण का प्रश्न है वे चित्त-निवृत्ति के लिये हठयोग (कुण्डलिनी) योग का उल्लेख तो करते हैं किन्तु काया साधना पर विशेष जोर न देकर 'राजयोग' को ही विशेष प्रश्रय देते हैं । मन्त्र योग इनके नाम स्मरण में तथा लय योग इनकी समाधि अवस्था में दृष्टिगोचर होते हैं । भक्ति मार्ग की रामानुगा भक्ति ही इनको प्रिय है । दाम्पत्य प्रेम की भावना का ही विशेष रूप से इनकी भक्ति साधना में प्राबल्य होता है । प्रेम की विह्वलता और विरह की बेचैनी संतो ने 'सूफी प्रेम मार्ग' से ग्रहण किया है । इस तरह संत साधना प्रचलित सभी साधना मार्गों का एक समन्वित रूप कही जा सकती है ।

निष्कर्ष

मध्यकालीन आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना का पृथक्-पृथक् विवेचन करने के पश्चात् हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि आलोच्य काल में अध्यात्म और साधना सम्बन्धी दो प्रकार की विचारधाराएँ प्रचलित थीं । एक तो शुद्ध भारतीय आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना की धारा थी जिसका सम्बन्ध वेदान्त, उपनिषद्

तथा अन्य धर्म ग्रन्थों से था, दूसरी इस्लामी रहस्यवाद के रूप में फारस से आई सूफी सिद्धान्त और साधना की धारा थी जो अप्रत्यक्ष रूप से भारतीय सिद्धान्तों में साम्य रखते हुये भी प्रत्यक्षतः विदेशी परिवेश में दिखाई पड़ती थी। एक तरफ भारतीय आध्यात्मिक सिद्धान्त और साधना समय और परिस्थितियों के अनुसार ज्ञान मार्ग, कर्ममार्ग, योग मार्ग, भक्ति मार्ग से होती हुई आगे बढ़ रही थी तथा अपने में सभी साधना मार्गों के समन्वित रूप को आत्मसात् करती हुई भक्ति मार्ग के 'प्रमाभक्ति' पर आकर टिकी हुई थी। दूसरी ओर सूफियों की प्रेम साधना विदेशों से आकर विश्व प्रेम की उदार भावना के कारण अपनी ओर सबको आकृष्ट कर रही थी। मध्यकालीन हिन्दी के संतों की साधना में इन दोनों विचारधाराओं का एक साथ संगम हुआ है। संतों ने भारतीय साधना से जहाँ तत्त्व ज्ञान, भक्ति, योग, सदाचार, नैतिकता, निर्गुणोपासना आदि को आत्मसात् किया है वहीं सूफी प्रेम साधना से प्रेम तत्त्व को अपनाया है। जैसा कि हम ऊपर संकेत कर चुके हैं। सूफियों से प्राप्त यह प्रेम तत्त्व की ही एक ऐसी विशेषता थी जिसके माधुर्य ने संतों की आध्यात्मिक साधना को अत्यन्त ही सरल, सहज, सरस और सुग्राह्य बनाकर प्रिय बना दिया।

गूढ़ी अध्यात्म के सिद्धान्त और साधना का प्रभाव हमारे मध्यकालीन हिन्दी के संन कवियों पर किस अंश तक पड़ा है उसके विवेचन के लिये हमें दोनों की आध्यात्मिक विचारधाराओं का पृथक्-पृथक् विवेचन करना आवश्यक होगा।



सूफीमत और उसका भारतीय स्वरूप

‘सूफीमत’ इस्लामी दर्शन का उत्तरवादी संस्करण है जो इस्लाम की कट्टर-पंथी कुरान समर्पित मान्यताओं के विरोध स्वरूप अरब में प्रवर्तित हुआ किन्तु फारस में जाकर विकसित हुआ। राजाश्रय के लोभ में इसे समय-समय पर कुरान की मान्यताओं को स्वीकार करने के लिये विवश होना पड़ा एवं कालांतर में जैसे-जैसे अन्य धर्म, संस्कृति तथा दर्शन से सम्पर्क बढ़ा इसने अपनी उदारता से उनसे समन्वय स्थापित किया और अपने सिद्धान्तों में परिवर्तन कर लोकप्रियता प्राप्त की।

‘सूफीमत’ शब्द का मूल स्रोत

‘सूफी’ शब्द की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में विद्वानों में बहुत पहले से विवाद चला आ रहा है। ‘अलबेरुनी’ (जन्मकाल ६७३ ई०) के जीवन-काल में ‘सूफी’ शब्द की व्युत्पत्ति ‘सूफी (ऊन)’ से मानी जाती रही किन्तु ‘अलबेरुनी’ ने इसे मानने से अस्वीकार किया। उसके कथनानुसार ‘सूफी’ वह युवक है जो ‘साफी’ (पवित्र) है। यह ‘साफी’ ही अलबेरुनी के कथनानुसार ‘सूफी’ हो गया।^१

आधुनिक काल के विद्वान् जिनमें ब्राउन, बारबेरी तथा मीर बलीउद्दीन प्रमुख हैं ‘सूफी’ से ही ‘सूफी’ शब्द की व्युत्पत्ति मानते हैं। फारसी में रहस्यवादी साधकों को ‘पश्मीना पोश’ (ऊन धारण करने वाला) कहा गया है।^२ इससे भी उनके मत की पुष्टि हो जाती है। प्रारम्भिक काल में ‘सूफी’ एक विशेष प्रकार के ‘ऊनी’ वस्त्र धारण किया करते थे अतः बहुत कुछ संभावना यही है कि ऐसे ‘पश्मीना पोश’ संतों को ‘सूफ’ के कारण ही ‘सूफी’ संज्ञा दी गई हो।

सूफीमत का प्रारम्भ

‘सूफीमत का इतिहास मुहम्मद साहब के हिजरत (सन् ६२३ ई०) से प्रारम्भ होता है। प्रारम्भ में यह एक इस्लामी प्रवृत्ति मूलक धर्म मात्र था इसमें दर्शन का

१. अलबेरुनीज हडिया—अनुवादक सचाऊ, पृष्ठ ३३

२. ए लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ पर्सिया—ब्राउन-भाग १, पृष्ठ ४१७

नाम मात्र भी लेश नहीं था। बाद में धीरे-धीरे इसमें कुछ ऐसे व्यक्ति सामने आये जिनमें भक्ति भावना का सन्निवेश हुआ। इन लोगों ने आत्म-शुद्धि पर बल दिया। ऐसे सूफियों में बसरा के 'अलहमन' (जीवन-काल ६४३ ई० से ७२८ ई०), 'इब्राहिम-बिन-अधम' (मृत्यु ७८३ ई०) 'अयाज' (मृत्यु ८०१ ई०), 'राबिया' (८०१ ई०) आदि के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। 'राबिया' से पूर्व के सूफियों ने केवल अंतःकरण की शुद्धि पर बल दिया था किन्तु ~~असल~~ निवासिनी 'राबिया' ने सूफीमत में सर्वप्रथम प्रेम दर्शन के उदात्त एवं प्रखर रूप को सामने लाकर 'सूफीमत' को नया मोड़ दिया। उसके हृदय में परमात्मा का प्रेम तथा विरह व्याप्त था उसकी एकमात्र चाह ईश्वरीय ज्योति में विलीन हो जाने की थी। वह एक निष्कपट नारी थी।^{१)}

यद्यपि राबिया में 'प्रेम' की भावना ही सर्वोपरि थी किन्तु इसके साथ-साथ उसमें इस्लामी भय का भी अभाव नहीं था। वह रसूल मुहम्मद का भय इसलिए मानती थी कि उसने उनके महत्व का ध्यान रखे बिना ही 'खुदा' से प्रेम करना प्रारम्भ कर दिया था। वह अपनी इस विवशता को स्पष्ट करती हुई रसूल मुहम्मद से प्रार्थना करती है—'ऐ खुदा के रसूल ! तुम्हें कौन प्यार नहीं करता ? किन्तु परमेश्वर के प्रेम से मेरा हृदय इतना परिपूर्ण है कि मेरे हृदय में अन्य किसी के लिये प्रेम अथवा पुष्पा का भाव आता ही नहीं।' ^{२)}

इस तरह 'सूफीमत' में माधुर्य भावना के उद्भूत करने का श्रेय सर्वप्रथम 'राबिया' को है जिसने शायी परम्परागत 'इश्क' को सूफीमत में पुनर्जीवन प्रदान किया। ईश्वरोपासना में किसी मध्यस्थ की अनावश्यकता तथा निष्काम भावना राबिया की 'सूफीमत' के लिए नयी देन थी।)

सूफीमत पर विदेशी प्रभाव—इसी समय 'सूफीमत' पर ईसाइयत, नव अफलातूनी मत तथा भारतीय वेदान्त दर्शन, बौद्ध और जैन दर्शन के प्रभाव भी दृष्टिगोचर होने लगे थे। आगे चलकर 'जुनद शिबली' और 'मंसूर हल्लाज' जैसे सूफियों से उक्त विदेशी आध्यात्मिक दर्शनों से प्रभावित होकर इस्लाम विरोधी विचारों को व्यक्त किया और 'सूफीमत' को एक नयी दिशा प्रदान की। 'मंसूर हल्लाज' भारत आये थे।^{३)} उन्होंने गुजरात में भ्रमण किया था।^{४)} मंसूर के

१. राबिया दी मिस्टिक—मार्गरेट स्मिथ, पृष्ठ ५४

२. ए लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ अरब्स—आर० ए० निकोलसन, पृष्ठ २३४

३. ए० लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ पर्सिया—ब्राउन, पृष्ठ ४३१

४. आउट लाइन ऑफ इस्लामिक कल्चर १६५४ संस्करण—शुस्ली, पृष्ठ ३५२

‘अन-अल-हक’ (मैं ही सत्य हूँ) कथन ने इस्लाम के कट्टर समर्थकों को क्रुद्ध कर दिया क्योंकि ‘कुरान शरीफ’ के अनुसार ‘अल्लाह’ एक है। वह निराधार एवं सर्वाधार है उसके कोई औलाद नहीं और न वह किसी की औलाद है। कोई उसकी समता नहीं कर सकता।^१ मंसूर हल्लाज का कथन सर्वथा इसके विरुद्ध पड़ता था जिसे कट्टर उलेमा सहन नहीं कर सके। परिणामस्वरूप ६२२ ई० में उनका कत्ल कर दिया गया। ‘मंसूर हल्लाज’ वेदान्त से प्रभावित प्रतीत होते हैं और वेदान्त का ‘अहम् ब्रह्मास्मि’ ही ‘अन-अल-हक’ के रूप में मुखरित हुआ है।

(सूफी अध्यात्म दर्शन पर अन्य धर्मों और मतों का प्रभाव) — जैसा कि पहले कहा जा चुका है सूफीमत के उद्गम बिन्दु अन्य धर्मों में रहे हों किन्तु सम्प्रदाय के रूप में वह इस्लामी देशों में ही संगठित हुआ। अरब के नगरों में यहूदीमत, ईसाइयत, हिन्दुत्व, बौद्धमत, इस्लाम इन सभी मतों का मिलन हुआ था। अतः मूल रूप में इस्लामी परम्परा में पोषित होने पर भी सूफीमत पर अन्य धर्मों और मतों का भी प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप में अवश्य ही प्रभाव पड़ा है) हम संक्षेप में उन्हीं धर्मों और मतों का सूफीमत के साथ तुलनात्मक अध्ययन आवश्यक समझेंगे जिससे सूफी अध्यात्म दर्शन का स्वरूप और स्पष्ट हो सके।

सूफीमत और इस्लाम धर्म

सूफीमत के विकास का उल्लेख करते हुये हमने बताया था कि सूफीमत का आविर्भाव इस्लाम की कट्टरता की प्रतिक्रिया स्वरूप हुआ था किन्तु बाद में उसे अपनी रक्षा एवं पल्लवन के लिये इस्लाम से समझौता कर लेना पड़ा। किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि सूफीमत ने इस्लाम के सभी मूलभूत सिद्धान्तों को अक्षरशः मान लिया था। सनातन पंथी इस्लाम के मूलभूत सिद्धान्तों के साथ सूफीमत के सिद्धान्तों में सामान्यतः निम्नलिखित अंतर है—

(१) सूफीमत में परमात्मा के प्रति जिस प्रेम और मिलन की चर्चा है उससे सनातन पंथी इस्लाम का कोई मेल नहीं खाता। रहस्यवादी प्रकृति, भावविष्टावस्था, जिक्र आदि को सूफी महत्व देते हैं किन्तु सनातन पंथी इस्लाम इनको कोई स्थान नहीं देते।

(२) सूफीमत की संन्यास प्रवृत्ति इस्लाम में मान्य नहीं है। एकान्त सेवन आदि सूफीमत की अपनी चीजें हैं। कुरान की प्रारम्भिक सूराओं में यद्यपि संन्यास और आत्म-संयम पर विशेष बल दिया गया है किन्तु जब मुहम्मद सा. को

उनके ईसाई धर्म का होने का पता चला तब उन्होंने उस पर जोर देना छोड़ दिया ।

(३) सनातन पंथी इस्लाम में नमाज, हज, रोजा, जकात, आदि बाह्याचारों पर विशेष जोर दिया गया है । जबकि सूफी इसको अनावश्यक मानते हैं । वे बाह्याचारों की अपेक्षा आन्तरिक पवित्रता पर बल देते हैं ।

(४) सनातन पंथी इस्लाम में मुसलमान (विश्वासी) तथा काफिर (अविश्वासी) के भेद पर विशेष जोर दिया गया है किन्तु सूफियों में ऐसी प्रभेद की कोई भावना नहीं है । सूफियों में उदारता है । उनके यहां 'जेहाद' (धर्म युद्ध) का अर्थ बुराई से युद्ध करना है ।

(५) सूफीमत का 'गुरुवाद' सनातन पंथी इस्लाम में बिल्कुल ही मान्य नहीं है ।

(६) परम-नित्य के निरूपण में सनातन पंथी इस्लाम में जहां परमात्मा के सर्वातीत रूप को मान्यता दी गई है, परमात्मा और मनुष्य के बीच व्यवधान माना गया है, इस्लामी आस्था के अनुसार परमात्मा का ऐक्य कभी संभव नहीं है, वहां सूफी परमात्मा के साथ प्रेमी, प्रियतम का सम्बन्ध स्थापित करते हैं । वे परमात्मा सर्वगण रूप को स्वीकार करते हैं । परमात्मा के प्रति उनका रागात्मक भाव ही सबसे बड़ी विशेषता है ।

इस्लाम के साथ सूफीमत की तुलना से स्पष्ट हो गया कि सूफीमत की उक्त विशेषतायें अन्य धर्मों और मतों से ग्रहण की गई हैं जिनका उल्लेख हम आगे करेंगे ।

सूफीमत और भारतीय वैदिक चिन्तनधारा

आत्मा, परमात्मा, सृष्टि रहस्य, चरम लक्ष्य आदि के सम्बन्ध में सूफियों में काफी मतभेद है । सूफियों की ये विचारधारायें भारतीय वेदान्त के अद्वैतवाद, विशिष्टाद्वैतवाद आदि के साथ काफी साम्य रखती हैं । इब्न अरबी का परमात्मा सम्बन्धी यह कथन कि 'हमाबुस्त' अर्थात् सब कुछ वही है कुरान की आयत 'इन्ना-लिल्लाह' व 'इन्ना-इल्लैहे राजयून' अर्थात् हम लोग परमात्मा से पैदा हुये हैं और परमात्मा में ही लौट जायेंगे पर आधारित है । परमतत्त्व सम्बन्धी यह विचार तैल्लिरीयोपनिषद् के इस अनुवादक से बहुत कुछ मिलता-जुलता है—

'यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जालानि जीवन्ति ।

यत्प्रयन्त्यमिसंविशन्ति । तद्धि जिज्ञासस्व । तद् ब्रह्मेति ।'

४८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

अर्थात् 'जिससे निश्चय ही ये सर्व-भूत उत्पन्न होते हैं, उत्पन्न रहने पर जिसके आश्रय पर ये जीवित रहते हैं और अन्त में विनाशोन्मुख होकर जिसमें ये लीन होते हैं उसे विशेष रूप से जानने की इच्छा कर वही ब्रह्म है।' ^१

इसी प्रकार सूफियों का यह कथन कि 'वास्तव में सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड में एक ही आत्मा है जो विभिन्न पदार्थों और जीवों के रूप में अभिव्यक्त होती है।' ^२ श्वेताश्वत्तर उपनिषद् के अध्याय ६, मंत्र ११ में ठीक यही विचार व्यक्त किया गया है। 'जिली' ने परमात्मा और सृष्टि के सम्बन्ध में जो कुछ कहा है वह छान्दोग्योपनिषद् के अध्याय ६, प्रथम खंड के मंत्र (४-६) से स्पष्ट प्रतिध्वनित हो रहा है। मृष्टि के सम्बन्ध में भी सूफीमत की तथा उपनिषदों की विचारधाराओं में समानता है। इस तरह स्पष्ट है कि सूफियों के बहुत से सिद्धान्त यदि वेदान्त की कुछ विचारधाराओं की ह-बहू तकल नहीं हैं तो उन पर उनकी स्पष्ट छाप अवश्य है। सिद्धान्तों में बहुत कुछ साम्य रखते हुये भी वेदान्त और सूफीमत में बहुत कुछ भिन्नता भी है। सूफी साधारणतः अवतारवादी नहीं होते। पुनर्जन्म के सिद्धान्त भी सूफियों को प्रायः मान्य नहीं है।

सूफीमत और भारतीय योग-साधना

सूफीमत भारतीय योग-साधना से भी बहुत कुछ प्रभावित है। सूफियों में 'लतायफीसिता' का सिद्धान्त प्रचलित है। जिस् (ध्यान) आदि की क्रियाओं द्वारा सूफी एक के बाद एक 'लतीफ' को जाग्रत करने में समर्थ होता है और अन्त में उसे प्रकाश के दर्शन होते हैं। कहा जाता है कि जैसे-जैसे सालिक (साधक) ऊपर की ओर बढ़ता जाता है वह भिन्न-भिन्न रंगों का दर्शन करता है। इस तरह साधक को सित्ता (छः) लतीफों को जाग्रत करना पड़ता है। लतायफीसिता के सिद्धान्त के प्रवर्तक शेख अहमद नज्मबंदी (११वीं शताब्दी) है। इनका यह सिद्धान्त कुंडलिनी चक्र के सिद्धान्त से बहुत कुछ साम्य रखता है। संभवतः 'लतायफीसिता' की नफ्स, कल्ब, रुह, सिर, खफी और अल्फा, ये छः अवस्थाएँ कुंडलिनी चक्र के मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्ध, आज्ञा षट् चक्र ही हैं। इसी तरह सूफियों ने योग की प्राणायाम आदि की क्रियाओं को भारतवर्ष से ही सीखा था। योग की प्राणायाम, ध्यान आदि से सूफियों के 'जिस्' की क्रियाओं की बहुत कुछ समानता है।

सूफीमत और बौद्ध दर्शन

बौद्ध दर्शन का सार-तत्त्व आवागमन से मुक्ति पाना तथा जीवन के सुख-दुःख

१. तैत्तिरीयोपनिषद् मृगुवल्ली अनुवाक १

२. कन्सेप्सन ऑफ डिविनिटी इन इस्लाम ऐण्ड उपनिषद्स—वाशेद हुसैन, पृष्ठ १६

के विरक्त होना है। उनका चरम लक्ष्य निर्वाण है। सूफीमत में चरम लक्ष्य 'फना' कीलाह है।^१ सूफी परमात्मा को ही परम सत्य मानते हैं उसी में विलीन होना उनका परम लक्ष्य है। इसके लिये वे संसार तथा आने वाले जीवन के प्रति एकदम अनासक्त हो जाते हैं। संसार तथा भावी जीवन के प्रति सूफियों की अनासक्ति की भावना बौद्ध दर्शन का ही प्रभाव है। सूफियों के 'फना' और बौद्धों के 'निर्वाण' में भी काफी साम्य है। बौद्धों के ध्यान अथवा समाधि की कल्पना सूफियों के यहाँ 'मुराकबा' के रूप में व्यवहृत हुई है। बौद्धों का एकान्त सेवन समस्त सूफियों के यहाँ 'खिलवत' के नाम से महत्व पाया है।^२

यद्यपि बौद्ध धर्म की चिन्तनधारा के साथ सूफियों के फना, मुराकबा, खिलवत आदि से बहुत कुछ साम्य दिखाई पड़ता है किन्तु स्पष्ट रूप से यह कहना कठिन है कि सूफियों ने इस सिद्धान्त को बौद्ध धर्म से ह-बह अनुकरण किया है। फिर भी इतना तो मानना ही पड़ेगा कि सूफियों ने बौद्ध दर्शन से प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष कुछ न कुछ अवश्य ग्रहण किया।

सूफीमत और नव अफलातूनी मत

आउन, निकोलसन आदि विद्वान् सूफीमत पर सबसे अधिक उल्लेख नव-अफलातूनी दर्शन का पडा मानते हैं। नव अफलातूनी दर्शन, तर्क और बुद्धि के द्वारा चरम लक्ष्य की प्राप्ति को संभव नहीं मानता। प्लेटो (अफलातून) का तर्क नव अफलातूनी मत में सहज वृत्ति और अन्तर्ज्ञान के रूप में परिवर्तित हो गया। मस्तिष्क का स्थान 'हृदय' ने ले लिया। नव अफलातूनी मत के अनुसार परमात्मा से ऐक्य स्थापित नहीं किया जा सकता किन्तु सूफी इसके विरुद्ध परमात्मा से सम्यक् संयुक्त स्थापित करने की बात कहते हैं। यदि यह मान भी लिया जाय कि सूफीमत नव अफलातूनी दर्शन से विशेष प्रभावित है तो भी इतना तो स्पष्ट है कि सूफीमत का जन्म और विकास पूर्वी मस्तिष्क की ही देन है। नव अफलातूनी दर्शन का जन्मदाता 'प्लेटोनिस्' था जिसने प्लेटो और आरस्तू के सिद्धान्तों का पूर्णरूप से अध्ययन करके उनका भारतीय दर्शन से सामंजस्य स्थापित करते हुये 'नव अफलातूनी' दर्शन को जन्म दिया। इस तरह नव अफलातूनी मत का भारतीय विचारधारा से बहुत कुछ साम्य है। अतः 'सूफीमत' पर नव अफलातूनी का जो प्रभाव माना जाना है वह अप्रत्यक्ष रूप में भारतीय दर्शन का ही प्रभाव माना जाना चाहिये।

१. ग. लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ पर्सिया एडवर्ड आउन लंदन (१६०६), पृष्ठ ४४१

२. सूफीमत साधना और साहित्य—रामपूजन तिवारी, पृष्ठ ३६२-३६३

सूफीमत और नास्टिक मत—ईसा की दूसरी शताब्दी तक नाना प्रकार के मतवाद तथा नाना सम्प्रदायों की विभिन्न विचारधारायें सम्मिलित भाव से 'नास्टिक मत' के नाम से प्रख्यात हुई। ये विचारधारायें मुख्य रूप से मिस्र में पुष्पित और पल्लवित हुई। नास्टिक मत इस विश्व ब्रह्माण्ड के ऊपर एक परमात्मा को मानता है जिसके साथ किसी प्रकार का वैयक्तिक रागात्मक सम्बन्ध नहीं स्थापित किया जा सकता है। कभी-कभी उसे 'पवित्र-ज्योति' भी कहा गया है। वह सर्वातीत है, सबका पिता है, अजन्मा और अज्ञेय है। वह वर्णनातीत है। नास्टिक मत में 'संन्यास व्रत' का भी उल्लेख है जिसके द्वारा मनुष्य तुराइयों पर विजय प्राप्त कर आध्यात्मिक जगत् को प्राप्त कर सकता है। यद्यपि ये सभी बातें सूफीमत में थोड़े बहुत परिवर्तन के साथ पाई जाती हैं फिर भी इतना तो स्पष्ट है कि नास्टिक मत का प्रभाव सूफीमत पर कुछ वैसा नहीं है जिस पर विशेष जोर दिया जा सके। फिर भी पाश्चात्य विद्वान् सूफीमत पर इसका प्रभाव किसी तरह खींचकर लाने का अनावश्यक प्रयास करते हैं।

सूफीमत और ईसाइयत—बहुत से यूरोपीय विद्वानों का कहना है कि ईसाइयत के संन्यास जीवन, उपवास, अन्न शुद्धि, विकारों के विनाश के लिए विविध कष्ट साधन, प्रार्थना-विधि आदि से इस्लाम और साथ ही साथ 'सूफीमत' काफी प्रभावित है। इसके दो मुख्य कारण बताये जाते हैं—एक तो ईसाई साधकों तथा नापस जीवन बिताने वालों का निकट सम्पर्क तथा दूसरा इस्लाम और ईसाइयत का पारस्परिक सामाजिक सम्बन्ध। इस तरह ईसाइयत का प्रभाव इस्लाम पर भले ही किन्तु ये प्रभाव ईसाइयत के अपने निजी नहीं कहे जा सकते, क्योंकि ईसाइयत स्वयं ही नास्टिक मत, नव अफलातूनी दर्शन, ग्रीक की विविध विचारधाराओं, बौद्ध धर्म तथा संन्यासियों से प्रभावित हो चुका था। ऐसी दशा में ईसाई रहस्यवादियों ने बहुत कुछ अन्य मतों से ग्रहण किया। इस तरह यह कहना कठिन है कि उपर्युक्त विचारधारायें इस्लाम में सीधे ईसाई मत से ही आईं। इस्लाम धर्म वाले अन्य धर्मों की बातों को सीधे मानने को तैयार नहीं थे। कुरान की प्रारम्भिक सूराओं में संन्यास और आत्म-संयम पर जोर दिया गया था वह बाद में यह पता चलने पर कि ये बातें ईसाई मत में भी हैं मुहम्मद द्वारा महत्वहीन बना दी गई जैसा कि हम पहले भी बता चुके हैं। अतः सूफीमत पर ईसाइयत का उक्त प्रभाव मानना अनुचित होगा। इतना तो अवश्य है कि इस्लाम ने अपना प्रचार तलवार के नीचे किया और अन्य धर्मावलम्बी जब इस्लाम का विरोध करने में अपने को असमर्थ पाये तो उन्होंने

इस्लाम को स्वीकार कर लिया किन्तु अपनी प्राचीन परम्पराओं तथा संस्कारों को बिलकुल ही छोड़ देता उनके लिये सरल नहीं था। इस प्रकार अन्य धर्मों की विशेषतायें नये अनुयायियों द्वारा इस्लाम धर्म में आकर उसका अंग बनी गई जिससे सूफीमत भी प्रभावित हो गया।

समातन इस्लाम से समन्वय—मंसूर हल्लाज के कत्ल के पश्चात् सूफीमत के विकास को गहरा धक्का लगा। एक ओर सूफीमत के विरोध में कट्टर उलेमाओं से संचालित शासन सत्ता थी जिन्हें 'कुरान' का शक्तिशाली समर्थन प्राप्त था, दूसरी ओर सूफियों का अभी तक कोई गुसम्बद्ध दर्शन तैयार नहीं हो सका था। अतः अपने अस्तित्व की रक्षा के लिए सूफियों को दर्शन का शक्तिशाली आधार तैयार करना पड़ा। यह उनके इतिहास का तृतीय युग था। इस युग में सूफीमत के समातन इस्लाम से समन्वय स्थापित करने की चेष्टा प्रारम्भ की। सूफीमत के प्रथम युग में जहाँ आचरण को प्रधानता दी गई, द्वितीय युग में चिन्तन और संघर्ष का ही बोलबाला रहा। तृतीय युग में सूफीमत इस्लाम के साथ सामंजस्य स्थापित करने में प्रयत्नशील हुआ। इस युग में 'अबूबकर-अल-कला-बाघी' ने सन् ८६५ ई० में 'किताबुल तारूफ मजहबे अहले तसन्नुफ' का प्रणयन किया।^१ जिसमें यह सिद्ध करने का प्रयास किया गया कि 'सूफीमत' मूल इस्लाम धर्म का किसी प्रकार विरोधी नहीं है। 'कालावधि' की इस पुस्तक को कट्टर इस्लाम द्वारा भी समर्थन प्राप्त हो गया। इस युग के दूसरे विचारक एवं साधक 'हुज्वेरी' (मृ० १०६२ ई०) ने 'कश्फुल महजूब' (रहस्योद्घाटन) नामक ग्रंथ लिखा जिसमें सूफी सिद्धान्तों का विवेचन किया गया। इस ग्रन्थ में उस समय तक प्रचलित सूफीमत के १२ विभिन्न सम्प्रदायों पर भी अलग-अलग प्रकाश डालने का प्रयास किया गया है।^२ इसमें लेखक ने प्रायः मौलिक परम्पराओं से उपलब्ध सामग्री का ही उपयोग किया है।^३ 'कश्फुल महजूब' फारसी में लिखित 'सूफी सिद्धान्त' का प्रथम ग्रन्थ है। हुज्वेरी के पश्चात् 'अल-गजाली' (मृ० ११११ ई०) ने अपने प्रयास में सूफीमत और कट्टर इस्लाम से पूर्ण सामंजस्य स्थापित करने में सफलता प्राप्त कर ली। सूफीमत को सुव्यवस्थित रूप प्रदान करने का श्रेय 'अल-गजाली' को ही है। 'अल-गजाली' के कुरान के साथ-साथ अरब दार्शनिक एवं नव अफलातूनी के ग्रन्थों के अरबी अनुवादक 'अल-किदी' की रचनाओं का साथ-साथ अध्ययन किया। ये यूनानी दर्शन से भी पूर्ण

१. मध्ययुगीन प्रेमाख्यान - डॉ० श्याम मनोहर पाण्डेय—पृष्ठ ६।

२. कश्फुल महजूब—निकोलसन अध्याय १४, ल्युजक एण्ड कम्पनी लंदन १९११।

३. वही भूमिका, पृष्ठ २३।

परिचित थे। इस तरह इनकी विचारधारा पर कुरान, पूर्ववर्ती सूफी 'हसन अलबसरी' (७२८ ई०) राबिया तथा जुनैद आदि के मतों का प्रभाव पड़ा। 'अलगजाली' का 'अहिया-उल अलूम' दूसरा कुरान माना जाता है और 'अलगजाली' इस्लाम धर्म के 'हुज्जतुल इस्लाम' (प्रमाण स्वरूप) माने जाते हैं।^१ 'अलगजाली' के विचार से तोहीद (एकत्व) और तवक्कुल (आत्मसमर्पण) में पूरा गठबन्धन दिखलाया गया है। इस तरह इस्लाम और सूफीमत का पारस्परिक विरोध दूर हो गया और दोनों का प्रचार एक साथ प्रारम्भ हुआ। सूफियों के 'कादिरिया' सम्प्रदाय के प्रेरणा स्रोत बराबर अलगजाली रहे हैं। 'अलगजाली' ने संगीत को भी महत्व दिया है और उसे अनन्त तक पहुँचाने का द्वार कहा है।^२ उनके विचार में 'खुदा' कारण है, अनन्त ज्ञान का स्रोत है, परम सौन्दर्य है, अनावृत्त ज्योति है, और एक अन्तिम सत्य है। अलगजाली ने 'न बुद्धि भेदं जनयेत्' का आदेश दे 'गृह्य विद्या' को गुप्त रखने का आदेश दिया किन्तु इसके साथ ही साथ प्रतिभा के उत्कर्ष तथा अध्यात्म अनुशीलन के लिये उन्होंने छूट दी।^३ भय को प्रतिष्ठित कर उसे मगलप्रद एवं आवश्यक माना है और वाद-विवाद को व्यर्थ बतलाया है।

सूफी दर्शन के दो स्वरूपाः इस्लाम विरोधी और इस्लाम परस्तर

'अलगजाली' के समय तक आते-आते सूफी दर्शन के दो स्वरूप दिखलाई पड़ने लगे—एक तो कट्टर इस्लाम विरोधी 'ममूर हल्लाज' और उसके अनुयायियों का दर्शन था जिसका दृष्टिकोण अत्यन्त ही उदार था, दूसरा इस्लाम के साथ सम-झौता करने वाले 'अलगजाली' आदि का दर्शन था जो कुरान से कहीं भी प्रतिकूल जाते नहीं दिखाई पड़ता। प्रथम कोटि के दार्शनिकों में 'इब्नुल अरबी' (मृ० १२४० ई०) का नाम विशेष उल्लेखनीय है। सूफीमत के इस रूप को बेशरा कहते हैं। ये लोग कुरान के विधि-विधानों को मानने के लिये बाध्य नहीं हैं। धर्म के मामले में वे अपने को स्वतन्त्र मानते हैं। बेशरा सम्प्रदाय वाले सूफियों पर सनातन पंथी इस्लाम की वक्र-दृष्टि रहती है फिर भी यह सम्प्रदाय जनसाधारण में अत्यन्त ही लोकप्रिय है। दूसरी कोटि के सूफियों को जो कुरान के बंशये आदेशों का कट्टरता से पालन करते हैं, उसमें आस्था रखते हैं इस्लामी जगत से अच्छा सम्बन्ध रखते हैं बेशरा कोटि का सूफी मानते हैं।

प्रथम कोटि के सूफी 'इब्नुल अरबी' का दृष्टिकोण कुरान के 'एकेश्वरवाद'

१. वेदान्त और सूफिज्म—डॉ० रमा चौधरी, पृष्ठ ७।

२. अलगजाली दि मिस्टिक—मार्गरेट स्मिथ, अध्याय ६।

३. तसब्बुफ और सूफीमत—चन्द्रबली पाण्डेय, पृष्ठ ५७।

किंचित् भिन्न तथा भारतीय वेदान्त के अत्यन्त ही निकट है। कुरान जहाँ ईश्वर को एक मानता है।^१ वहाँ 'इब्नुल अरबी' 'केवल ईश्वर है और कुछ नहीं है' को मानता है जो वेदान्त के 'सर्वं खलु इदं ब्रह्म' से साम्य रखता है। इब्नुल अरबी भारतीय दर्शन से परिचित है। उन्होंने भारतीय योग की पुस्तक 'अमृत कुंड' के अरबी अनुवादक दमिश्क नियासी एक सूफी साधक को अनुवाद कार्य में काफी सहाय्य दिया था। भारत में मधुमालती के रचयिता सूफी कवि 'मंसन' इब्नुल अरबी के मत से विशेष प्रभावित है। इनके गुरु शेख मुहम्मद गौस ने भी 'अमृत कुंड' का सर्वप्रथम अरबी अनुवाद किया था।^२ अमृत कुंड के अरबी अनुवाद का यदि अध्ययन किया जाय तो बहुत कुछ सम्भावना है कि सूफीमत पर भारतीय दर्शन के पड़े हुए प्रभावों पर समुचित प्रकाश पड़ सके। अकबर कालीन दार्शनिक 'मुजद्दीद जल फसानी' ने 'इब्नुल अरबी' के सिद्धान्तों की कटु आलोचना करते हुए 'तौहीद' की मान्यता को जो श्रेष्ठ ठहराने का प्रयास किया है^३ उससे इस बात का स्पष्ट झलक मिल जाती है कि अकबर के समय तक भारत में निश्चय ही सूफियों का एक वर्ग 'इब्नुल अरबी' से प्रभावित रहा होगा अन्यथा 'अलफसानी' जैसे दार्शनिक को 'इब्नुल अरबी' के सिद्धान्त की आलोचना करने की क्या आवश्यकता थी ?

सूफीमत के कवियों की वेग—बारहवीं शताब्दी के प्रारम्भ से ही सूफीमत के प्रचार से सूफी साधकों के साथ-साथ कवियों का भी विशेष हाथ हो गया। उनमें 'उमरखैय्याम' (मृ० ११२३ ई०), सनाई (मृ० ११३१ ई०), निजामी (मृ० १२०३ ई०), अत्तार (मृ० १२०३ ई०), रूमी (मृ० १२७३ ई०), सादी (मृ० १२६२ ई०), सन्ततरी (मृ० १३२० ई०), हाफिज (मृ० १३६० ई०), आदि फारसी कवियों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। इनमें 'सनाई' मसनवी पद्धति के सर्वप्रथम प्रमुख कवि हैं। 'अत्तार' और 'रूमी' ने इसे 'मसनवी' पद्धति को क्रमशः चरमोत्कर्ष पर पहुँचाया। अब तक सूफीमत के जो सिद्धान्त केवल नीरस और उपदेश मात्र रहे उन्हें इन कवियों ने अपनी कला का पुट देकर आकर्षक और सुन्दर रूप प्रदान कर सजीव बना दिया जो सर्वसाधारण के लिए हृदयग्राही बन गया। इस प्रकार सूफियों के जीवन में शुष्क वैराग्य के स्थान पर सरसता का समावेश हुआ। प्रेम

१. कुरान मजीद—अनुवादक मुहम्मद फारूख खान सूर : अम्बकर : आयत १६३, पृ० २७।

हक़ायक़े हिन्दी—अनुवादक अतहर अब्बास रिजवी, पृष्ठ १८।

फनसेप्सन आफ़ तौहीद—बुरहान अब्दुल फारूकी।

५४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

और विरह ही सर्वत्र दृष्टिगोचर होने लगा और फारसी के साथ-साथ अन्य भाषाओं के साहित्य पर भी इसका प्रभाव दिखलाई पड़ने लगा ।^१

सूफीमत का देश निर्वासन

भारत में सूफीमत का प्रचार और प्रसार कब और कैसे हुआ ? इस संबंध में जान ए० सुबहान^२, यूसुफ हुसेन^३, तथा खालिक अहमद निजामी,^४ ने बड़े ही विस्तार से लिखा है । सूफीमत की आधार-भूमि उस रहस्यमयी भावना में ओत-प्रोत है जो देश-काल की अपेक्षा किये बिना ही मानव मात्र के हृदय में उद्भूत हो सकती है । इसका उद्भव मुस्लिम हृदय में संघर्षमय जीवन एवं बाह्याडम्बरों के प्रति अरुचि के परिणामस्वरूप हुआ था जो भावना स्वतन्त्र रूप से विचरण करना चाहती थी । वह प्रारम्भ में तो दण्ड भय से दबा दी गई किन्तु पुनः शक्ति पाकर बलवती हो उठी । मुहम्मद साहब की मृत्यु के लगभग २०० वर्षों पश्चात् यह अपनी पूर्ण शक्ति के साथ बाह्य क्षेत्र में अवतरित हुई । फिर धीरे-धीरे मेसोपोटामिया, सीरिया, फारस आदि देशों में फैल गई और मिस्र एवं स्पेन तक पहुँच गई । इन सभी देशों की अपेक्षा फारस में 'सूफियों' की संख्या अधिक थी । फारस का प्रत्येक विचारक ही कवि हुआ और सूफी प्रायः सभी कवि थे ।^५ घुलनून मिस्वी, बायजीब, इब्नुल अरबी, जुनेद, अलगजाली, फरीदुद्दीन अत्तार, जिली, जलालुद्दीन रूमी आदि ने अपनी-अपनी लेखनी में सूफीमत के विकास में पर्याप्त योगदान किया । जर्मन रहस्यवादी ऐक हर्ट टौलर और रूसी सूफीमत में प्रभावित थे । धीरे-धीरे पाश्चात्य सभ्यता के भौतिकवादी दृष्टिकोणों के प्रभाव इस मत को पर्याप्त ठेस पहुँची । शिया और सुन्नी के पारस्परिक विरोध से तो इसे आघात पहुँचा कि यह मत सदा के लिए फारस से विदा हो चला । अरब की धर्मनिष्ठा एवं प्रध-विश्वास ने पहले ही इस स्वतन्त्र विचारधारा को अपने गृह से खदेड़ दिया था फारस की सुसंस्कृत स्वच्छन्द आत्मा द्वारा इस प्रेम-साधना को प्रथम अवश्य मिला था, किन्तु शिया और सुन्नियों के परस्पर विरोध ने उसे जड़ से उखाड़ फेंका । शिया लोग शासकों में 'देवी अधिकार' मानते थे जब कि सुन्नी प्रजातान्त्रिक सिद्धान्तों के समर्थक थे । इस प्रकार शिया मत द्वारा सूफीमत का फारस से अन्त कर दिया गया । सफवी

१. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ ३२ ।

२. सूफिज्म इट्स सेंट्स ऐण्ड आइन्स—जान ए० सुबहान ।

३. गिलस्पसेज आफ मेडीवियल इंडियन कल्चर—यूसुफ हुसेन ।

४. तारीखे मसायले चिश्त—खालिक अहमद निजामी ।

५. दि पर्सियन मिस्टिक्स—जलालुद्दीन रूमी, पृष्ठ २२ ।

मध्य-काल में सूफियों का निर्वासन, बहिष्कार, दाह, हत्या आदि विविध अत्याचारों को सहन करना पड़ा। उनसे मठ, खानकाह आदि नष्ट कर दिए गए। अन्त में विवश होकर सूफियों को भारत और अफगानिस्तान में आश्रय लेना पड़ा।

सूफीमत का भारत में प्रवेश

भारत में सूफीमत का प्रवेश अफगानिस्तान के गजनी निवासी प्रसिद्ध विचारक 'हुजवेरी' के आगमन के साथ ही हुआ था। वे तुर्किस्तान और सीरिया की यात्रा करने के पश्चात् लाहौर में आकर रहने लगे और वही उनकी मृत्यु १०६२ ई० में हुई थी। किन्तु जहाँ तक इस मत के क्रमवद्ध इतिहास का सम्बन्ध है यह उस समय से प्रारम्भ होता है जब सन् ११६० ई० में 'ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती' भारत में आये। वे कुछ दिन लाहौर में रहने के पश्चात् दिल्ली चले आये, फिर वहाँ से अजमेर चले गये। भारत में उस समय पृथ्वीराज चौहान का शासन था। 'ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती' का प्रभाव भारतीय जन-जीवन पर विशेषकर निम्न वर्ग के लोगों पर इतनी तेजी से बढ़ रहा था कि आतंकित हो अजमेर के ब्राह्मणों ने पृथ्वीराज से 'ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती' को देश में निष्काशित कर देने का अनुरोध किया। पृथ्वीराज ने पुजारियों के प्रतिनिधि रामदेव को उस कार्य के लिये भेजा। कहा जाता है कि स्वयं रामदेव ख्वाजा साहब से इतना प्रभावित हुआ कि वह भी उनका मुरीद हो गया। वास्तविकता चाहे जो भी हो किन्तु इतना तो स्पष्ट ही था कि ख्वाजा साहब का प्रभाव समाज के निम्न वर्गीय लोगों में दिनों-दिन बढ़ रहा था। अजमेर में ही ख्वाजा साहब १२३५ ई० में मर गये।

इस प्रकार भारत में सूफीमत का प्रवेश 'ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती' के आगमन से प्रारम्भ होता है जो भारत में चिश्तिया सम्प्रदाय के प्रवर्तक माने गये हैं। जकारिया भारत में सूफीमत की विभिन्न शाखाएँ फैलाने में सक्षम थे।

भारत में ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती के आगमन के लकर इस परम्परा में प्रविष्ट हुआ। वह बाद में 'चिश्तिया सम्प्रदाय' के नाम से उन्हीं के सैयद 'जलालुद्दीन' के अन्य सूफियों ने समय-समय से अनेक शाखाएँ फैली हुई उजागर की।

ये प्रायः सभी शाखाएँ एक ही हैं किन्तु पदमावत-जायसी-स्तुति खंड-छंद १८ इनके नामों में विभिन्नता आ गई है। हंस बिन साहस दाम।

दाय भारत में विशेष महत्वपूर्ण रहे। चिश्ती शाह निजाम ॥

१. ग्लिम्पसेज ऑफ़ मेडीविज - पंच

—चित्रावली-उसमान छंद ३३

२. मध्ययुगीन प्रेनाख्या सूफी ४७।

- (१) चिश्तिया सम्प्रदाय — (१२वीं शती के उत्तरार्द्ध में प्रचारित) ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती प्रथम प्रचारक ।
- (२) सुहरावर्दिया सम्प्रदाय — (१३वीं शती के पूर्वार्द्ध में गठित) शेख शहाबुद्दीन सुहरावर्दी प्रवर्तक तथा भारत में उनके दो शिष्य शेख हमुदुद्दीन नागौरी और शेख बहाउद्दीन जकारिया प्रथम प्रचारक ।
- (३) कादरिया सम्प्रदाय — (१५वीं शती के उत्तरार्द्ध में पोषित) शेख अब्दुल कादिर जिलानी प्रवर्तक ।
- (४) नक्श बन्दिया सम्प्रदाय — (१६वीं शती के उत्तरार्द्ध में संगठित) सर्व-प्रथम प्रचारक ख्वाजा बहाउद्दीन नक्शबंद ।
- (५) मेंहदवी सम्प्रदाय — (१४०० से १७०० ई० के बीच) सैयद मुहम्मद जौनपुरी प्रवर्तक ।
- (६) शक्तारी सम्प्रदाय — (१५वीं शती में संगठित) शेख अब्दुल्ला शक्तारी प्रथम प्रवर्तक ।

(१) चिश्तिया सम्प्रदाय—जैसा कि हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि इस सम्प्रदाय के प्रथम प्रवर्तक ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती थे । इस सम्प्रदाय के दूसरे सन्त 'ख्वाजा कुतुबुद्दीन बख्तियार काकी' हुये जो 'ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती' के साथ ही बगदाद से भारत आये थे । रास्ते में कुछ दिन मुल्तान में रुककर फिर दिल्ली पहुँचे थे । दिल्ली में इल्तुतमिश द्वारा इनका भव्य स्वागत किया गया था । इल्तुतमिश ने ठेस उन्हें अपने निवास के समीप ही रहने का अनुरोध किया था किन्तु उन्होंने अस्वीकार यह मत स्वीकार था ।^१ ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती उन्हें अजमेर ले गये, बाद में इल्तुतमिश ने विश्वास में पहुँचाने के बाद उन्हें दिल्ली वापस लाया था । वह 'शेख अली चिश्तानी' की सुसंस्कृत स्वच्छ 'हाल' की स्थिति में मरे थे । इनके शिष्य 'बाबा फरीद' ने अपना शिष्या और सुन्तियों के (पंजाब) में बनाया था । बाबा फरीद के शिष्यों में 'ख्वाजा शासकों में 'देवी अधिकार' मानते इशाक, शेख जमालुद्दीन, अली अहमद, साबिर, शेख थे । इस प्रकार शिष्या मत द्वारा सूफि लेखनीय है । इनका देहावसान ६३ वर्ष की अवस्था

१. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम च-
 २. सुफिज्म इट्स सेंट्स ऐण्ड आइन्स—जान ए-
 ३. ग्लिम्पसेज आफ मेडीवियल इंडियन कल्चर—यू-
 ४. तारीखे मसायले चिश्त—सालिक अहमद निजामी । —खालिक अहमद निजामी,
 ५. दि पर्सियन मिस्टिक्स—जमालुद्दीन रूमी, पृष्ठ २२ ।

इस अवस्था में साधक बहुत ही कम भोजन के लिए भारत की ओर आया। किन्तु सर्वात्मवाद चिन्तन और प्रार्थना में लगाता है। चिश्तिया लोग हु. अहमद सरहिन्द तथा रंगीन वस्त्र धारण करते हैं। ये 'अली' को परमात्मा की शक्ति के अंत में हुआ मानते हैं। १३८६ ई०) माने

चिश्तिया सम्प्रदाय की दो अन्य उप-शाखायें--ओलिया और सी. कि इस सम्प्र-
दाय 'साहब'

बाबा फरीद के शिष्य 'ख्वाजा निजामुद्दीन औलिया' ने आगे 'दवी' 'औलिया' नामक एक स्वतन्त्र सम्प्रदाय को रूप दिया जिसका केन्द्र बदायूँ था। अमीर खुसरो ख्वाजा निजामुद्दीन औलिया का ही शिष्य था जो बाद में फारसी का उच्चकोटि का कवि हुआ। मलिक मुहम्मद जायसी की एक गुरु परम्परा चिश्तिया सम्प्रदाय का भी है जिसमें उसने सैयद अशरफ जहाँगीर का नाम बड़े आदर के साथ लिया है।^१ उसमान के गुरु शाह निजाम भी इसी सम्प्रदाय के थे।^२ अकबर के समय में शेख सलीम चिश्ती इस सम्प्रदायों में विशेष सम्मानित सूफी हुये थे।

बाबा फरीद के दूसरे शिष्य शेख जलालुद्दीन अली अहमद साबिर ने चिश्तिया सम्प्रदाय में 'साबिरी' नामक एक नयी शाखा की स्थापना की। इस शाखा का प्रचार उम समय बहुत ही जोरों पर था जब १४२३ ई० में 'शेख अहमद हक' ने बाराबंकी जिले के 'रुदौली' में अपना केन्द्र बनाया।

(२) सुहरावर्दिया सम्प्रदाय--'आशारिफुल मारिफ' के लेखक शेख शहा-बुद्दीन सुहरावर्दी ने इस सम्प्रदाय के भारत में प्रचार हेतु अपने दो शिष्यों 'शेख हमी-बुद्दीन नागोरी' तथा 'शेख बहाउद्दीन जकारिया' को भेजा था। भारत में इस सम्प्र-दाय का भी काफी प्रचार हुआ। नागोरी संगीत प्रेमी थे वे कभी-कभी 'अस्तियार काकी' के साथ 'सभा' में भी भाग लेते थे।^३ दूसरे शिष्य शेख बहाउद्दीन जकारिया भी चिश्ती सम्प्रदाय से प्रभावित थे। बाबा फरीद इनके घनिष्ठ मित्रों में से थे। फारसी का प्रसिद्ध कवि ईराकी इनका शिष्य था। आगे चलकर इस परम्परा में इनके पुत्र 'शेख सद्दुद्दीन' फिर 'रुकनुद्दीन' खलीफा हुये। उन्होंने सैयद 'जलालुद्दीन

१ सैयद अशरफ पीर पियारा। जेहि मोहि पंथ दीन्ह उजियारा ॥

—पद्मावत-जायसी-स्तुति खंड-छंद १८

२. गहि भुज कीन्हें पार जे, बिन माहस बिन साहस दाम।

कस्ती सकल जहाज... चिश्तिया शाह निजाम ॥

—पंथ

—चित्रावली-उसमान छंद ३३

३ मेडिकल इंजिनियरिंग सूफी ४७।

२६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त - ^{हथ} ७ साधुदाय के रूप में वह २ मेरा ईश्वर ३ भक्त

(१) विभिन्न इस्लामी देशों में ही संगठित हुआ। अरब के नगरों में 'यहूदी', हिन्दुत्व, बौद्ध मत तथा इस्लाम इन सभी मतों का मिलन हुआ था।

.. यह स्वाभाविक था कि सूफीमत पर इन सबका भी कुछ न कुछ प्रभाव अवश्य पड़े। इसी का परिणाम है कि सूफीमत 'सम्प्रदायगत' होते हुये भी असम्प्रदायगत है। सूफीमत इस्लाम से प्रभावित होने पर भी नबी और कुरान की अवहेलना कर उसकी उस सीमा से बाहर फैलने का प्रयास करता है जिसके अन्तर्गत इस्लाम को समेटने का प्रयास किया गया है। उदाहरण के लिये नबी ने जहाँ संगीत को प्रश्रय नहीं दिया, प्रायः सूफियों ने संगीत को साधना का एक अंग माना। कुरान की दृष्टि से कवियों का स्थान अत्यंत ही हेय है किन्तु सूफियों में तो प्रायः सभी सूफी कवि हुये ही। समय-समय पर भिन्न-भिन्न देशों और महापुरुषों का निरन्तर प्रभाव पड़ते रहने के कारण इसमें कई बाहरी बातों का भी समावेश हो गया। यही कारण है कि ईश्वर, जगत् अथवा मानव सम्बन्धी दार्शनिक दृष्टिकोणों पर सूफियों में मत-भेद है। जैसा कि पहले ही कहा जा चुका है इनमें दो प्रकार की विचारधाराये काम करती है। 'वेशरा' सम्प्रदाय वाले स्वतन्त्र विचारक हैं इसके विपरीत 'वाशरा' वाले इस्लाम के साथ सामंजस्य स्थापित करके चलना चाहते हैं। आगे हम सूफीमत के मूल सिद्धान्तों को संक्षेप में स्पष्ट करेंगे।

(१) परमतत्त्व -- परमतत्त्व के सम्बन्ध में मुस्लिम दार्शनिक तीन प्रकार के हैं :—

(१) इजादिया (एकेश्वरवादी), (२) शूद्दिया (सर्वात्मवादी), (३) बुजू-दिया (एकात्मवादी)।

'इजादिया' लोग ईश्वर के अस्तित्व को जगत् से अलग मानते हैं। उनका विश्वास है कि ईश्वर ने मृत्ति को 'शून्य' से पैदा किया है। इस मत को हम शुद्धा 'एकेश्वरवाद' कह सकते हैं। 'इजादिया' लोगों के अनुसार जीवात्मा, परमात्म और जड़-जगत् तीनों अलग-अलग तत्व हैं। 'शूद्दिया' लोगों का विश्वास है कि ईश्वर इस जगत् से परे है। उसकी सारी बातें किसी दर्पण के भीतर प्रतिबिम्ब रूप में दृष्टिगोचर हो रही हैं। इसे 'सर्वात्मवाद' नाम से पुकारा जा सकता है। 'बुजू-दिया' लोगों का मत है कि ईश्वर के सिवा इस संसार में कोई अन्य वस्तु है ही नहीं। वही एकमात्र सत्ता है। विश्व की अन्य सारी वस्तुएँ जन-ज के रूप मात्र हैं। इस वर्ग को हम 'एकात्मवाद' या 'तत्त्ववादी' नाम दे सकेंगे।

जहाँ तक एकेश्वरवाद (इजादिया) का सम्बन्ध है वह मूल इस्लाम धर्म के

बिल्कुल अनुकूल है। उसका 'सूफीमत' से कोई मेल नहीं खाता। किन्तु सर्वान्मिवाद (शद्दुदिया) और एकात्मवाद (वुजूदिया) सूफीमत के अनुकूल है।

ईश्वर इस संसार में व्याप्त है या इस संसार में पृथक् है इस विषय पर सूफियों में पाँच विचारधाराएँ हैं —

(क) अधिकांश सूफियों का विश्वास है कि ईश्वर संसार में पृथक् रहकर भी उसमें लीन है उनके विचार से ईश्वर जगत् में उसकी 'अन्तर्त्मा' के रूप में परिव्याप्त है। उसके कारण यह किसी प्रकार 'सदोष' या सीमाबद्ध नहीं माना जा सकता। 'गुलशने राज' के सूफी कवि का कथन है कि "हमारे प्रियतम का सौंदर्य अणु-परमाणु तक के अवगुंठन में दिखाई पड़ता है।" फिर भी इसका यह तात्पर्य नहीं कि जगत् और ईश्वर दोनों एक ही हैं। वे ईश्वर के 'सर्वान्मिवाद' को कदापि नहीं मानते। वे 'ईश्वराधिकत्ववाद' में विश्वास रखते हैं जिसके अनुसार ईश्वर इस संसार में उसकी 'अन्तर्त्मा' मात्र है।

(ख) दूसरी विचारधारा के अनुसार ईश्वर और जगत् को समपरिमाण स्वरूप मानते हैं। ये सर्वान्मिवादी हैं। इस विचारधारा के पोषक स्वयं 'इब्नुल अरबी' हैं।

(ग) तीसरी विचारधारा 'जिली' की है जो 'इब्नुल अरबी' के विचारों से बहुत निकट है। वह ईश्वर से पृथक् 'जगत्' की कोई भिन्न सत्ता नहीं मानता। यह ईश्वर को ही जगत् रूप मानता है। दोनों को दो भिन्न पदार्थ नहीं मानता।

(घ) चौथी विचारधारा 'हुज्वेरी' की है जो उपरोक्त विचारों से बिल्कुल ही प्रतिकूल है। हुज्वेरी ईश्वर और जगत् को अलग-अलग दो वस्तु मानता है। वह ईश्वर को इस जगत् से बिल्कुल ही पृथक् समझता है। इस्लामी 'एकेश्वरवाद' से इसका बहुत कुछ साम्य है।

(च) पाँचवीं विचारधारा उपर्युक्त चारों मनो से बिल्कुल भिन्न है। वह ईश्वर को न तो जगत् में लीन मानता है और न उससे परे। इस विचारधारा का समर्थक 'रूमी' ईश्वर के स्वरूप का चिंतन बाहर और भीतर ऐसे शब्दों के द्वारा नहीं करना चाहता जिसका प्रयोग केवल 'भौतिक पदार्थों' के लिए ही संभव है। परम-तत्त्व तो एक साथ ही भीतर और बाहर दोनों जगह रह सकता है।

परम तत्त्व के निर्गुण और सगुण रूप

'जामी' अपनी पुस्तक 'लाविह' में परम-तत्त्व को दो रूपों में व्यक्त करता

है—(१) 'आन्तरिक व्यक्तिकरण' जिसे 'फैजेअकदास' या 'अधलेकुल' कहते हैं। यह विश्व-व्यापी 'बुद्धि सत्त्व' से सम्बन्धित है। (२) 'बाह्य व्यक्तिकरण' जिसे 'फैजे मुकद्दे या 'नफसेकुल' कहते हैं। इस अवस्था में वह कोई मूर्त रूप धारण कर लेता है। निराकार और साकार इन्हीं के पर्याय माने जा सकते हैं। 'हुज्वेरी' 'कलावाधी' आदि सूफी ईश्वर के सगुण रूप को मानते हैं। वे उसके गुणों की संख्या अनंत मानते हैं। किन्तु 'इब्नुल अरबी', 'हत्लाज' और 'जामी' आदि सूफियों ने ईश्वर के निर्गुण रूप की ही कल्पना की है, जो अवर्णनीय, निरपेक्ष माना गया है। यह वेदान्त के शांकराद्वैतवाद-सा प्रतीत होता है किन्तु वास्तव में यह भ्रम है शांकराद्वैतवाद में ब्रह्म को एक बार 'निर्गुण' और उसी को व्यक्त रूप में 'सगुण' नहीं कह सकते। इसी प्रकार सूफियों का 'सगुण' वाद भी विशिष्टाद्वैत-सा प्रतीत होते हुये भी उससे भिन्न है क्योंकि ईश्वर के गुण और कार्य के सम्बन्ध में सूफियों और विशिष्टाद्वैतवादीयों का विचारधाराओं में भिन्नता है।

वास्तव में 'परम तत्त्व' का स्वरूप मानवीय अभिव्यक्ति से परे हैं क्योंकि वह बुद्धिगम्य नहीं। वह प्रेम और तल्लीनता द्वारा प्राप्त किया जा सकता है। ईश्वर अनुपम है वह निकट भी है दूर भी है। दृश्य भी है, अदृश्य भी है। हजारों उसे जानते हैं किन्तु पहचाना थोड़ों ने है वह मुखर भी है, मौन भी है। प्रसन्न भी है, विपन्न भी है। धनाढ्य भी है, निर्धन भी है। राजा भी है, रंक भी है। शुस्ती के अनुसार परमात्मा के सिवा इस संसार में कुछ भी नहीं है।^१ 'मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी' के अनुसार भी ईश्वर के अतिरिक्त कुछ भी नहीं है।^२ दृश्य जगत् की स्वेप्न एवं छाया के समान है अतः ज्ञानी इसके भ्रम में नहीं पड़ते।^३ ईश्वर एक भी है अनेक भी है, क्योंकि सारा विश्व उसी का प्रदर्शन है। वही सत्य है और विश्व का सार है अतः एक है तथा भिन्न-भिन्न रूपों में दिखाई पड़ता है अतः अनेक है।

'सूफीमत' में एकत्व से तात्पर्य ईश्वर और जीव दो पदार्थों के मिलन से नहीं बल्कि 'अद्वैत की भावना' से है जिसके अनुसार 'मैं' और 'तू' में कोई अंतर नहीं रह जाता। इस तरह हम देखते हैं कि "कुरान का केवल एक ही ईश्वर है" सूफियों के यहाँ आकर 'केवल ईश्वर ही वास्तविक है और कुछ नहीं' बन गया।

ईश्वर के अभेद रूप की जानकारी प्राप्त करना सूफियों का परम उद्देश्य है। वास्तव में 'आत्मा' और 'परमात्मा' में कोई अन्तर नहीं। 'जिली' के मतानुसार

१. आउट लाइन ऑफ इस्लामी कल्चर-ए० एम० ए० शुस्ती, पृष्ठ ५०३

२. दि मिस्टिकल फिलासफी ऑफ मुहीउद्दीन इब्नुल अरबी-ए० ई० अफीफी पृ०, ५५

३. अलशजाली दि मिस्टिक-मार्गरेट स्मिथ, पृष्ठ १५६

नुसार हम एक ही की आत्मा हैं यद्यपि दो शरीरों में रहते हैं ।^१ इस तरह ऐक्य की भावना से ओत-प्रोत सूफी हृदय आत्म स्रोत की खोज में निमग्न रहता है । वह अपने में ही अपने को खोजता है । प्रारंभ में वह बुद्धि का सहारा अवश्य लेता है किन्तु सत्य की खोज में उसे असमर्थ पाता है । बुद्धि को केवल पथ प्रदर्शिका मात्र जानकर उसका त्याग कर देता है तथा परमात्मा द्वारा ही परमात्मा की खोज के प्रयास में सफल होता है । जैसा कि खुरासान के अब्दुल नूरी का कथन है ।^२

(२) सृष्टि तत्त्व—कुरान के अनुसार ईश्वर ने 'कुल' (होजा) शब्द मात्र से विश्व का निर्माण किया ।^३ इस कथन से ईश्वरीय इच्छा की प्रधानता प्रकट होती है । प्रारंभ में सूफियों ने सृष्टि की उत्पत्ति ईश्वरीय प्रकाश से मानी । अधिकांश सूफियों का विचार है कि जगत् की उत्पत्ति चार कारणों से हुई :—

(१) ईश्वर का स्वभाव ।

(२) निर्माण कर्त्ता आत्मा ।

(३) अदृश्य जगत् ।

(४) सचेतन संसार ।

किन्तु यह विचार कुरान और हदीस के प्रतिकूल पड़ता है ! चूँकि ईत में अद्वैत को स्थान नहीं है अतः सिद्धान्ततः सृष्टि की सत्ता मानते हुए भी इसे स्वप्नवत् माना गया है । 'हल्लाज' के अनुसार सृष्टि के पूर्व ईश्वर अपने को ही प्यार करता था और उसी प्रेम के कारण उसने अपने लिये अपने को पैदा किया ।^४ अतएव भी सृष्टि की पृथक् सत्ता नहीं मानता । उसके अनुसार "दृश्य जगत् उस विभूति की खोज का साधन मात्र है ।"^५ अधिकांश सूफियों का विश्वास है कि सारा विश्व उसी का प्रदर्शन है । वास्तव में विश्व ईश्वर का एक स्वच्छ दर्पण है किन्तु 'हमी' के अनुसार यह उत्पी को ज्ञात होता है जिसकी आँखों पर से आवरण हट गया है तथा अनुगम ने मार्जन कर जिसकी अन्तर्दृष्टि को पारदर्शी बना दिया है ।^६

१. दि लिंगेसी आफ इस्लाम-सर टामस अनोल्ड ऐण्ड अल्फ्रेड, पृष्ठ २१६

२. आउट लाइन आफ इस्लामिक कल्चर-ए० एम० ए० शुस्तो भाग २, पृष्ठ ४६४

३. कुरान मजीद-हिन्दी अनुवादक-मु० फारूख खान सूर : आल इमरान आयत ४५

४. इन साइक्लोपीडिया आफ रिलिजन ऐण्ड एथिक्स-स० जेम्स हेस्टिंस, भाग १२, पृष्ठ १४, १५

५. दि पर्सियन मिस्टिक्स अतार-मार्गरेट स्मिथ, पृष्ठ २१

६. दि पर्सियन मिस्टिक्स-ब्रह्मसुदीन रफी—एफ० हेडलीड डेविस, पृष्ठ १६

शामी परम्परा के अनुसार कहा जाता है कि एक बार 'हजरत दाऊद' ने ईश्वर से प्रश्न किया था कि 'हे प्रभु आपने मानव जाति की सृष्टि क्यों की ? जिसके उत्तर में उसने बताया था कि मैंने अपने शूद्र रहस्य को व्यक्त करने की इच्छा से ऐसा किया ।' यह शामी मत हल्लाज आदि सूफियों के मत से साम्य रखता है जिनके अनुसार "निर्गुण और अव्यक्त ईश्वर ने अपने को व्यक्त एवं सगुण रूप में प्रकट किया था जिसका कार्य विश्व रूप में व्यक्त हुआ । "हल्लाज" का कथन है कि ईश्वर अपने स्वरूप का निरीक्षण कर अपने आप पर ही मुग्ध हो गया और उसके उस आत्म प्रेम का सृष्टि रूप दर्पण में अपना प्रतिबिम्ब देख आत्म-ज्ञान के साथ-साथ उसकी आनन्द लाभ की कामना भी संतुष्ट हुई । ईश्वर की यह आनन्द कामना संभवतः उस लीला से उद्भूत आनन्द से पूर्ण हुई जिसकी कल्पना का आभास हमें बल्लभाचार्य के शुद्धाद्वैतवाद में मिलता है ।^१ इस तरह विश्व की सृष्टि ईश्वर के स्वतः स्फूर्त एवं अपरिमेय आनन्द का एक मूर्त विकास माता है । इसका उद्देश्य न तो किसी अभाव की पूर्ति करना है और न किसी वासना की पूर्ति क्योंकि ऐसा होने पर ईश्वर में निश्चय ही कोई न कोई न्यूनता आ जायेगी ।

इस तरह अव्यक्त ईश्वर ही "व्यक्त रूप" में प्रकट हुआ । अतः हम इसे 'परिणामवाद' की संज्ञा दे सकते हैं किन्तु इस विचार को मान लेने पर कुलान समर्थक सूफियों के विचार इससे भिन्न पड़ जाते हैं । 'हुज्वेरी' जैसे मूल इस्लाम प्रेमी सूफियों के विचार से सृष्टि की रचना 'शून्य' से हुई । फिर भी अधिकांश सूफियों का विचार है कि ईश्वर ने सर्वप्रथम अपने नाम के 'आलोक' से 'तुक्ल मुहम्मदिया', 'मुहम्मदीय प्रकाश' की रचना की और वही आदिभूत बन गया । बाद में उसी 'तूर' से पृथ्वी, जल, वायु, अग्नि, चार तत्वों की रचना हुई, फिर आकाश और तारे हुये तत्पश्चात् सात भुवन-धानु, उद्भिज्ज पदार्थ, जीव-जन्तु, एवं मनुष्य की रचना हुई जिससे ब्रह्माण्ड बना और अनेक ब्रह्माण्डों के परिणामस्वरूप विश्व का सृजन हुआ ।

सूफियों के मतानुसार सृष्टि का चरमोत्कर्ष मानव शरीर की रचना है । मानव शरीर में जो कुछ बना है उसमें ईश्वर का पूर्ण प्रतिरूप विद्यमान है । मानव शरीर के भीतर क्षिति, जल, पाँचक, समीर इन चार तत्वों के साथ-साथ जड़, आत्मा (नफ्स) का भी समाहार है । मानव शरीर का आध्यात्मिक अंश उसके हृदय (कल्ब), आत्मा (रूह), ज्ञानशक्ति (सिर), उपलब्धि शक्ति (खसी) तथा अनुभूति शक्ति (आरूपा) का संयुक्त रूप है जिसमें बायीं ओर 'कल्ब' दायीं ओर 'आत्मा'

मध्य में 'सिर', ललाट में 'खफी', मस्तिष्क में 'आरूफा' स्थित है जिनके प्रभाव से मनुष्यत्व की सिद्धि होती है। उपरोक्त पांच जड़ एवं पांच आध्यात्मिक उपादानों द्वारा निर्मित मानव पृथ्वी पर विद्यमान होकर उसके पार्थिव तत्वों पर अधिकार प्राप्त करता है तथा उसके आध्यात्मिक स्वरूप की ओर क्रमशः अग्रसर होता है। इसी को अपना कर्तव्य समझता है। 'नफ़स' (जड़, आत्मा) उनके कार्य में बाधक होता है किन्तु 'रूह' (अजड़, आत्मा) की ईश्वरीय शक्ति उसे 'कल्ब' (हृदय) रूपी स्वच्छ दर्पण में ईश्वर को प्रतिबिम्बित कर उससे मिलन करा देता है। ॥

(३) मानव तत्त्व—सूफी सिद्धान्त के अनुसार मानव की पूर्णता ही उसके जीवन का परम लक्ष्य है। 'इब्न तुल अरबी' ने इस पूर्ण मानव (अल इमानुल कामिल) के प्रश्न को बहुत ही महत्वपूर्ण माना है। उसका कहना है कि पूर्ण मानव ही ईश्वर की सच्ची अभिव्यक्ति है जिस तरह मानव सृष्टि का चरमोत्कर्ष है ठीक उसी प्रकार 'पूर्ण मानव' मनुष्य का परमोत्कर्ष है। प्रत्येक मानव के भीतर परिपूर्णता 'बीज' रूप में विद्यमान है और इसी से उसमें ईश्वरीय गुणों की संभावना रहती है। 'पूर्ण मानव', मानव और ईश्वर के बीच मिलन-मेतु का कार्य करता है। 'जिली' के अनुसार 'हजरत मुहम्मद' पूर्ण मानव है। इसीलिये मुहम्मदीय ज्ञान (अल-हकीकतुल मुहम्मदिया) को विशेष महत्व दिया गया है। इस तरह सूफियों का 'पूर्ण मानव' या 'सिद्ध पुरुष' 'अद्वैतवादियों' के जीवन मुक्त से बिल्कुल ही भिन्न हो जाता है। सूफियों का 'पूर्ण मानव' सृष्टि का आदि उपादान कारण है किन्तु अद्वैतवादियों के 'जीवन मुक्त' में ऐसा कुछ भी नहीं। अद्वैतवादियों का 'जीवन-मुक्त' ईश्वर की अभिव्यक्ति नहीं स्वयं 'ब्रह्म स्वरूप' है। उनके और ईश्वर के बीच संबंध और सेव्य का सम्बन्ध नहीं। उनमें 'उपासक' और उपास्य का भावना का बिल्कुल ही लोप रहता है। पूर्ण मानवत्व की उपलब्धि 'प्रेम मूलक' है। जब कि 'जीवन मुक्त' की उपलब्धि 'ज्ञान मूलक' है। 'जीवन मुक्त' जगत् का 'धर्मगुरु' नह 'ज्ञान गुरु' हुआ करता है। इस तरह 'सूफियों' को पूर्ण मानव माना गया है। उन्हें 'वली' या पीर कहा गया है। मूल इस्लाम के प्रेमी सूफी साधारणतया नबी और पैगम्बर (धर्म प्रवर्तक) तथा साधुओं (पीर औलिया) में कुछ अन्तर मानते हैं। उनके विचार से 'नूह', 'इब्राहिम', 'आइजाक', 'जेकब', 'जोब', 'ईसा', 'मूसा', 'मुहम्मद', 'दाऊद', 'अन', तथा 'मुहम्मद' ये ही बारह धर्म-प्रवर्तक (नबी) हैं जिससे 'मुहम्मद' सर्वश्रेष्ठ नबी हैं। उनके बाद उस कोटि का कोई अन्य 'नबी' नहीं हुआ। इन नबियों का ईश्वर के साथ नित्य सम्बन्ध है जो अन्य प्रकार के पूर्ण मानव को कदापि प्राप्त नहीं किन्तु बाद के विज्ञानवादी सूफियों का विचार है कि

पूर्ण मानव होने पर मुहम्मद साहब के बाद भी यह स्थिति प्राप्त हो सकती है। रूमी ने स्पष्ट शब्दों में कहा है कि प्रत्येक व्यक्ति ईश्वर के सम्पर्क में आकर उसका साक्षात्कार कर सकता है।^१ इसमें नबी की सहायता की कोई आवश्यकता नहीं। हाँ, पीर अथवा 'सद्गुरु' के प्रति पूर्ण श्रद्धा के साथ उसकी शिक्षाओं के अनुसार आध्यात्मिक जीवन का ग्रहण करना आवश्यक है। कुछ सूफियों ने तो 'पूर्ण मानव' को अवतार भी माना है किन्तु अधिकांश सूफी इस मत से सहमत नहीं हैं।

मानव जीवन के उद्देश्य के सम्बन्ध में सूफियों के दो प्रकार के विचार हैं— (१) अभाव बोधक, (२) भाव बोधक। अभाव सत्ता का नाम उन्होंने 'फना' अर्थात् विलय या ध्वंस कर दिया है। 'कलाबाधी' तथा 'हुज्वेरी' जैसे सनातनी सूफी 'फना' शब्द का अर्थ जीव की अहंता का ध्वंस होना मानते हैं। जीव की जगत् के प्रति जो आसक्ति है वह नष्ट हो जाती है। जीव ईश्वर के प्रति पूर्ण अनुराग एवं आधीनता में अवस्थित हो जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार विचार किया जाय तो जीव और ईश्वर पृथक्-पृथक् वस्तुएँ हैं। 'भाव बोधक' उद्देश्य को 'बका' कहा गया है जिसका अभिप्राय जीव का ईश्वर में अवस्थित होने से है। सर्वात्मवादी सूफी 'जिली' के अनुसार ईश्वर एवं जगत् का सम्बन्ध ठीक उसी प्रकार का है जैसा जल और बर्फ का। जिस तरह बर्फ जल का ही एक रूप है ठीक उसी तरह जगत् भी ईश्वर का एक रूप मात्र है। दोनों मूलतः अभिन्न हैं। 'गुलशने राज' के रक्षयिता 'सविस्तारी' का मत भी 'जिली' के मत से मिलता-जुलता है किन्तु 'सविस्तारी' के मत में ईश्वर और जगत् वस्तुतः अभिन्न नहीं हैं बल्कि ईश्वर ही एकमात्र सत्ता है और सारा संसार मिथ्या या मरीचिका मात्र है। इस तरह 'फना' शब्द का तात्पर्य मानवीय गुणों का विलय और 'वक्रा' का अर्थ ईश्वर के साथ ऐक्य स्थापित करना है। 'जिली' और 'सविस्तारी' के मतों में अन्तर है। 'जिली' के अनुसार मृण्मय घट नष्ट होकर पुनः मिट्टी का रूप धारण कर लेता है। किन्तु सविस्तारी के अनुसार जल के ऊपर पड़ने वाला सूर्य का प्रतिबिम्ब जल के न रहने पर नष्ट होकर सूर्य में मिल जाता है। 'रूमी' का मत 'कलाबाधी', 'हुज्वेरी', 'जिली' और 'सविस्तारी' के मत से सर्वथा भिन्न है। 'रूमी' का विचार है कि ईश्वर और जीव यद्यपि स्वरूप से भिन्न हैं किन्तु गुण से अभिन्न हैं। इस तरह 'फना' का तात्पर्य मानवीय 'गुणों का नाश' और 'बका' का अर्थ ईश्वरीय गुणों की उपलब्धि मानना चाहिये। यदि हम अपने भारतीय वेदान्त के मतों से तुलना करें तो 'कलाबाधी' और 'हुज्वेरी' का मत 'मध्वाचार्य' के द्वैतवाद से मिलता-जुलता है। 'जिली' का

मत 'बल्लभाचार्य' के शुद्धाद्वैत और पुष्टिमार्ग से तथा 'सविस्तारी' का मत 'शंकराचार्य' के अद्वैतवाद के समान है। अन्तिम रूमी का मत रामानुजाचार्य के विशिष्टाद्वैतवाद एवं निम्बाकाचार्य के द्वैताद्वैतवाद से बहुत कुछ साम्य रखता है।

(४) माया तत्त्व—सूफी संतों के अनुसार माया का कोई 'सत्स्वरूप' नहीं है। मनुष्य शरीर के भीतर ही 'आलमे-खल्क' विद्यमान है। यह 'नफस' या 'अहं' भावना ही 'रूह' को आगे बढ़ने से रोकती है। 'रूह' का लक्ष्य सदैव परम सत्ता तक पहुँचने का रहा है। अतः माया के रूप का चित्रण जहाँ कहीं भी सूफियों द्वारा किया गया है वहाँ इन्द्रियगत विषय भोगों के आकर्षण तथा उसके दुष्प्रभाव का ही वर्णन सर्वाधिक है। साधक जब अपनी साधना को बढ़ाकर ईश्वर-प्राप्ति की चेष्टा करता है तो उसे सबसे अधिक पड़ाव पार करना पड़ता है 'इन्द्रिय पुर' की। वहाँ की प्रत्येक वस्तु मुहावनी लगती है। शब्द, रूप, रस एवं संयोग वहाँ के विशेष आकर्षण है। इस तरह संयोग रूपी माया के आकर्षण में आकर भांग की इच्छा से मनुष्य योग का त्याग कर देने है।^१ पंचेन्द्रिय जनित भोग ही मनुष्य की बुद्धि को भ्रमित किये रहता है। यदि मनुष्य उसके वशीभूत हो जाता है तो पथभ्रष्ट हो जाता है।

सूफी प्रेम साधना—सूफियों के उद्भव और विकास को ध्यान में रखते हुये यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सासारिक पदार्थों से विरक्त हो ईश्वरीय सौंदर्य के प्राति आसक्त होने वाले को 'सूफी' कहते हैं। इस मन की सम्पूर्ण साधना ही 'प्रेम' पर आधारित है। 'अबुल हसन अली हुज्वेरी' ने अपने 'कश्फुल महजूब' में यह स्पष्ट लिखा है कि 'वह शख्स जो कि मुहब्बत के वास्ता से मुस्तफा होता है माफी है और जो शख्स दोस्त की मुहब्बत के गर्क हो गैर-दोस्त से बरी हो वह सूफी होता है।'^२ इससे स्पष्ट है कि सूफी वास्तव में वही है जो अपने प्रिय के प्रेम में सदैव डूबा रहे। अतः यह विचार कर लेना आवश्यक है कि सूफियों की दृष्टि से 'प्रेम' का क्या स्वरूप है ?

सूफी प्रेम का स्वरूप—सूफियों के विचार से प्रेम ज्ञान की भाँति ही ईश्वरीय देन है। यह कोई ऐसा पदार्थ नहीं है जिसे जो चाहे प्राप्त कर ले। ईश्वर के

१ लहत बसेरा ठाँवें ठाँवें जाइ परे इन्द्रियपुर गाँउं ॥

बहुत मुहावन सुन्दर लोगे । सबद रूप रस परम संयोगे ॥

तासो माया के बस बहुते लोग । जोग न चाहे, कीन्ह चाहे भोग ।

—अनुराग बांसुरी-नूर मुहम्मद, पृष्ठ १३१

२. कश्फुल महजूब—(उर्दू तर्जुमा लाहौर) हुज्वेरी, पृष्ठ ४१

प्रेमी वे ही व्यक्ति हो सकते हैं जिन्हें ईश्वर स्वयं प्रेम करता है।^१ प्रेम के स्वरूप का निरूपण करते हुये जुनेद ने लिखा है—“प्रिय की विशेषताओं में अपनी विशेषता को मिला देना प्रेम है।” दूसरे शब्दों में कहा जा सकता है कि प्रेम की विशेषता वह है जिसमें अपने निजी व्यक्तित्व को मिटा दिया जाय। यह एक अनियन्त्रित आनन्द है ईश्वरीय कृपा है जो बराबर प्रार्थना और कामना करने से उपलब्ध हो सकती है। ‘सूफी दार्शनिक-अलफराबी’ (६५० ई०) ने तो ‘प्रेम’ को साक्षात् ईश्वर ही माना जाता है। वे प्रेम को सृष्टि का कारण मानते हैं। उनका कथन है कि “भौतिक वस्तुओं, ज्ञान तथा बुद्धि से परे एक विशिष्ट वस्तु है जिसे प्रेम कहते हैं।” प्रेम के सहारे इस सृष्टि की प्रत्येक वस्तु जिसमें व्यक्ति भी शामिल है अपनी समग्र सम्पूर्णता पर पहुँच जाती है।^२ सूफी विश्वास के अनुसार सृष्टि की रचना ईश्वर ने अस्तित्व जनाने के लिये की है। इसके प्रमाण में वे हृदीस का हवाला देते हैं—

“कंतो कंजन मखफियन फअह बबतो अन ओ रफा फरवल कनुल खल्क।”^३

अर्थात् “मैं एक छिपा हुआ खजाना था। मेरी इच्छा थी कि लोग मुझे जाने अतः मैंने ‘मखलूक’ (सृष्टि) की रचना की।”

हुज्वेरी के ‘कश्फुल महजूब’ के अनुसार प्रेम को दार्शनिकों ने तीन प्रकार से व्यक्त किया है सासारिक प्रेम, ईश्वरीय कृपा, ईश्वरीय प्रेम। इसे अधिक स्पष्ट करते हुये वह लिखता है कि “ईश्वर के प्रति मानवीय प्रेम वह गुण है जो केवल उन्हीं पवित्र व्यक्तियों में श्रद्धा और गरिमा के रूप में उत्पन्न होता है जिनकी ईश्वर के प्रति आस्था है। इसलिये कि वे अपने प्रिय को संतुष्ट कर सकें उसके दर्शन के लिये व्याकुल हो सकें। उसके अतिरिक्त अन्य किसी वस्तु में उनके मन न रमें। ऐसा व्यक्ति बराबर उसके स्मरण में लगा रहता है और किसी दूसरे को धाद नहीं करता।”^४

प्रेम और सौंदर्य—प्रेम और सौंदर्य का बड़ा ही घनिष्ठ सम्बन्ध है। अल-गजाली ने सौंदर्य प्रेम का जनक माना है। ईश्वरीय सौंदर्य सर्वोत्तम सौंदर्य है अतः आत्मा लौकिक सौंदर्य की परिधि से ऊपर उठ कर सौंदर्य से प्रेम करती है। जहाँ सौंदर्य होता है वहाँ प्रेम स्वाभाविक रूप से हो जाता है। जितना ही अधिक सौंदर्य

१. मिस्टिक्स ऑफ इस्लाम—निकल्सन, पृष्ठ ११२

२. आउट लाइन ऑफ इस्लामिक कल्चर—ए० एम० ए० शुस्त्री, पृष्ठ ३११

३. मध्ययुगीन प्रेमशास्त्र—डॉ० श्याममनोहर पाण्डेय, पृष्ठ १२ पर उद्धृत

४. कश्फुल महजूब—निकोलसन, पृष्ठ ३०६-३०७

होगा उतना ही अधिक प्रेम होगा। पूर्ण सौंदर्य तो ईश्वर में है अतः वही सच्चे प्रेम का अधिकारी होता है।^१ इस तरह सूफी साधना का एकमात्र चरम लक्ष्य 'ईश्वरीय' प्रेम है।

प्रेम के लक्षणों का निरूपण करते हुये 'मुह्रवर्दी' ने अपने 'आवारिफुलमारिफ' में स्पष्ट किया है कि सच्चा प्रेम एकनिष्ठ होना चाहिये। प्रेमी को छोड़कर किसी अन्य के प्रति बिल्कुल ही आसक्ति नहीं होनी चाहिये। प्रेमी के हृदय में आत्म-समर्पण की भावना होनी चाहिये। प्रेमी को निरन्तर प्रिय के प्रेम में डूबा रहना चाहिये। उसके विरह में तपते हुये निरन्तर उसी का स्मरण करते रहना चाहिये। प्रेमी को प्रिय के आदेशों और निषेधों में आस्था होनी है।^२

प्रेम और विरह—सूफियों का परम लक्ष्य प्रिय मिलन है किन्तु वे 'विरह' को प्रिय मिलन का एक आवश्यक सोपान मानते हैं। विरह के कारण ही प्रेमी के हृदय में अपने प्रिय के प्रति सदैव उत्कण्ठा बनी रहनी है। सूफियों की भाषा में उसे 'शौक' कहा जाता है। विरह में प्रेमी सदैव प्रिय के लिये तड़पता रहता है। प्रिय के बिना उसके विरह का कोई दूसरा इलाज नहीं होता। आध्यात्मिक वेदना के क्षणों में 'राबिया' ने कहा है—“मेरे रोग का निराकरण तब होगा जब प्रिय से मिलन होगा।”^३ प्रेम में विरह के महत्व को बतानाते हुये 'मंसूर हल्लज' ने कहा है कि 'ईश्वरीय मिलन तभी सम्भव है जब हम कष्टों से गुजरें।’^४ सूफियों की दृष्टि में प्रेमी का संवन दर्द, विरह और तड़पन है। प्रेमी ईश्वरीय प्रेम में बराबर तड़पना रहता है। अब्दुल कादिर जिलानी ने एक गजल में कहा है—

“वे हेजबाना दर था. अज दरे काशानदे भा।

के कमे नेस्त बजुज दर्दे तो दरखानये मा।।”^५

“अर्थात् हमारे झोपड़े के दवाबाने वे पर्दा दाखिल हो जा, क्योंकि मेरे घर में दर्द के गिवा और कोई नहीं है।”

प्रेम मार्ग को कठिनाइयाँ—ईश्वरीय प्रेम के उदय होने से लेकर मिलन (फना) होने तक प्रेम पथ में साधक को अनेक कठिनाइयों का सामना करना पड़ता है। इन्हीं कठिनाइयों के बीच सच्चा प्रेम निखरता है। ये कठिनाइयाँ दो प्रकार

१. अलगजाली—दि मिस्टिक—मार्गरेट स्मिथ, पृष्ठ १०६

२. आवारिफुल मारिफ—एच० बिन्डर फोर्सवेलार्क, पृष्ठ १०३-१०४

३. राबिया दि मिस्टिक—मार्गरेट स्मिथ, पृष्ठ ११०

४. आउट लाइन ऑफ इस्लामिक कल्चर—ए०एम०ए० शुस्त्री, पृष्ठ ३५०

५. मध्ययुगीन प्रेमसाधन—डा० श्याममनोहर पाण्डेय, पृष्ठ १५ पर उद्धृत

की होती हैं एक तो स्वाभाविक रूप से बीच में आ जाती हैं और दूसरी प्रकार की कठिनाइयाँ वे हैं जो प्रिय द्वारा उत्पन्न की जाती हैं। प्रिय द्वारा प्रस्तुत कठिनाइयों में प्रेमी को आनन्द की प्राप्ति होती है। प्रेमी अपने प्रेम के कारण प्रिय की कठोरता और उदारता को समान रूप से झेलता है। प्रेमी मृत्यु भय से कभी अपने प्रेम पथ से डिगता नहीं। मृत्यु को वह एक विश्राम-स्थल मान कर नव-जीवन के रूप में नयी यात्रा का प्रारम्भ मानता है। 'निजामी' अपने 'नैला मजनू' नामक प्रेम-रूयान में लिखता है कि 'अगर मैं अक्ल के आंख से देखूँ तो यह मौत, मौत नहीं, बल्कि एक जगह से दूसरी जगह का जाना है।'।^१

प्रेम का विकास-क्रम—लौकिक (मजाज) से अलौकिक (हकीकत) की ओर सूफियो ने अपने प्रणय का विकास लौकिक कथाओं अथवा प्रतीकों के माध्यम से व्यक्त किया है। ईश्वरीय प्रेम की अभिव्यक्ति के लिये लौकिक प्रेम की भाषा अपनाई है। वे ईश्वरीय प्रेम (हकीकत) तक पहुँचने के लिये लौकिक प्रेम (इश्क मजाजी) को एक साधन मानते हैं। 'अल मजाजी कंतरतुल हकीका' अर्थात् मजाज हकीकत का पुल है। इस तरह लौकिक प्रेम और उसकी भाषा को वे निस्संकोच अपनाकर चलते हैं।

गुरु का महत्व—सूफी अपने प्रेम साधना में गुरु को विशेष महत्व देते हैं। लौकिकता साधक को प्रिय तक पहुँचने में बाधक होती है। इसीलिये प्रेम मार्ग में सहायना के लिये सूफियों ने 'गुरु' की आवश्यकता पर बल दिया है। मंसूर हल्लाज' के कथनानुसार सूफी का सर्वप्रथम कर्तव्य है कि वह एक आध्यात्मिक गुरु को चुनें। अपूर्ण गुरु शिष्य को बुराडों की ओर ले जा सकता है।^२

सूफी आध्यात्मिक ज्ञान के चार चरण—सूफी प्रेम साधना के चार चरण हैं : (१) शरीअत, (२) तरीकत, (३) हकीकत, (४) मारिफत। 'शरीअत' ईश्वरीय प्रेम साधना का प्रथम चरण है जिसमें मनुष्य ईश्वरीय सत्ता से भयभीत तथा उसके वैभव से विस्मित हो उसके प्रति आकर्षित होता है। द्वितीय चरण 'तरीकत' है। इस स्थिति में आकर साधक को विवेक की प्राप्ति होती है जिससे मनुष्य भले-बुरे, ऊँच-नीचे एवं कर्त्तव्य-अकर्त्तव्य को पहचानने की क्षमता रखने लगता है। तृतीय चरण 'हकीकत' में साधक ईश्वरीय सत्ता की वास्तविकता को पहचानने लगता है। चतुर्थ और अन्तिम चरण 'मारिफत' है जहाँ पहुँच कर साधक को ईश्वर के सत्य रूप का ज्ञान हो जाता है।

१. गर बिन गरम आँचुना के रायेस्त ।

आ मर्ग न मर्ग नकल जायेस्त ॥

—नैला मजनू—निजामी नवलकिशोर प्रेस, लखनऊ, सन् १८८० ई०

२. आउट लाइन ऑफ इस्लामिक कल्चर—ए० एम० ए०—शुस्त्री, पृष्ठ ३१४

निष्कर्ष

सूफी मत के संक्षिप्त इतिहास के विवेचन से स्पष्ट हो जाता है कि यद्यपि यह मत भारत से बहुत दूर अरब के इस्लामी वातावरण में उद्भूत हुआ फिर भी भारतीयता के तत्त्व इसमें प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से बहुत पहले से ही सन्निहित हो चुके थे। यही कारण था कि भारत में आने पर इस मत को अपने अनुकूल वातावरण में पल्लवित होने का पूरा अवसर मिल गया। यहां के लिये इस मत के सिद्धान्त कोई नये नहीं थे अतः उनको मान्यता मिलने में कोई कठिनाई नहीं हुई। सूफीमत के उदारवादी दृष्टिकोण जिनके कारण इसने समय-समय पर देश-काल और परिस्थिति के अनुसार अपना अनुकूलन किया इसकी लोकप्रियता के मुख्य कारण थे। भारत में आकर इस मत ने भारतीयता के साथ ऐक्य स्थापित किया। अपनी प्रेम साधना के बल पर इस्लाम से पगजित भारतीय जनता के प्रतिक्रियावादी हृदयों पर अधिकार जमाया। भारतीय लोक-प्रचलित गाथाओं के आधार पर सूफी कवियों ने अपने मत के प्रचार और प्रसार के लिये प्रेम-ख्यानों का प्रणयन किये, जिनके संबंध में हम अगले अध्याय में प्रकाश डालेंगे।

— — —

सूफी पाथ

अध्याय ४

मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य

हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि सूफीमत का उद्भव रुढ़िवादी इस्लाम की कट्टरता के प्रतिक्रिया-स्वरूप हुआ था। इसलिये प्रारम्भ में कुछ दिनों तक सूफीमत के विकास में इस्लाम बाधक प्रतीत होता था। इसका प्रमुख कारण यह था कि सूफियों का अलग अपना कोई साहित्य नहीं था जिसके कारण वे अपने मत का वास्तविक रूप प्रकट नहीं कर पाते थे। अतः उनकी अनेक बातें अस्पष्ट-सी प्रतीत होती थी और इससे इस विषय पर अनेक शंकाओं का उठना स्वाभाविक था जिसके निवारण के लिये सूफी साहित्य के प्रणयन की आवश्यकता प्रतीत हुई।

प्रारम्भिक सूफी साहित्य

सूफी साहित्य की प्रारम्भिक रचनाएँ 'अरबी' भाषा में हुईं। कुछ ऐसी परम्परा थी कि प्रारम्भ में कोई भी 'सूफी' चाहे वह किसी भी देश का क्यों न हो जब वह अपनी पुस्तक या निबन्ध लिखना प्रारम्भ करता था तो वह 'कुरान' की भाषा में ही लिखता था। सम्भवतः ऐसा इसलिये आवश्यक था कि 'सूफीमत' को सर्वप्रथम अपने ही घर में प्रताड़ना मिली थी। अतः कुरान के वास्तविक रहस्यों का उद्घाटन करना सूफियों का प्रथम उद्देश्य था। यह काम कुरान की भाषा में ही सम्भव था। बाद में जैसे-जैसे सूफीमत प्रसार होता गया, देश-काल और परिस्थितियों के अनुसार 'सूफी साहित्य' की भाषा में भी परिवर्तन होता गया। अरबी के बाद सर्वप्रथम फारसी लखकों ने सूफी साहित्य का सृजन किया। तदनन्तर भारत के बाद अरबी की क्षेत्रीय भाषाओं में भी सूफी साहित्य का निर्माण होने

साहित्य स्रष्टा दो प्रकार के हैं। प्रथम कोटि में तो वे लोग हैं जो जिन्हें अपने मत का प्रचार ही साहित्य सृजन का उद्देश्य है। ऐसे भी रचनाकार हैं जो स्वयं तो सूफी नहीं हैं किन्तु वे का समर्थन अथवा उसका खंडन-मंडन करना चाहते हैं।

‘बाउन’,^१ ‘निकोलसन’,^२ ‘आरवेरी’,^३ ‘मार्गरेट स्मिथ’,^४ तथा ‘गिब्ब’^५ आदि पाश्चात्य विद्वान् प्रायः द्वितीय कोटि के साहित्य स्रष्टा हैं। इनका साहित्य आज्ञा-चनात्मक सूफी साहित्य की कोटि में आता है। मौलिक सूफी साहित्य तो प्रथम कोटि का वह साहित्य है जिसे स्वयं सूफियों ने लिखा है। यह साहित्य तीन प्रकार का है—

- (१) निबन्ध साहित्य,
- (२) जीवनी साहित्य,
- (३) काव्य-साहित्य—प्रबन्ध और मुक्तक।

सूफी निबन्ध साहित्य के अन्तर्गत ‘हल्लाज’ का ‘किताबुल्लासीन’, ‘इब्नुल अरबी’ का ‘फतूहात मविकया’^६ ‘फुसुसुल हिक्म’, ‘अलगजाली’ का ‘इह्यानुल-उलूम’, ‘जित्ती’ का ‘इन्सानुल कामिल’, ‘अब्दुल काशिम कुशेरी’ का ‘रिमालये क़शारिया’, ‘सुहरावर्दी’ का ‘अवारिफुल मारिफ’, ‘शविस्तारी’ का ‘गुलशने राज’, ‘इंराकी’ का ‘लमात’, ‘अबुनसाज’ का ‘किताबुललुमा फित तसब्बुफ’, ‘मीरदद’ का ‘इल्मुल किताब’, ‘जामी’ का ‘लावेह’, सदरुद्दीन कुनबी का ‘इनिआहुल गैब’ आदि विशेष महत्वपूर्ण रचनायें हैं।^७ सूफियों के जीवनी-साहित्य में विशेषकर पौराणिक नथ्यों पर ही जोर दिया गया है। फिर भी इससे सूफीमत के इतिहास पर विशेष प्रकाश पड़ता है।^८ सूफियों में जीवन-वृत्त लिखने की परम्परा ठीक वैसे ही थी जैसे भारत में ‘भक्त-माल’ जैसे ग्रन्थों के लिखने की परम्परा। सूफियों के जीवनी-साहित्य में ‘हुज्वेरी’ का ‘क़श्फुल महजूब’, ‘करीदुद्दीन अत्तार’ का ‘तजकिरातुल भोलिया’, ‘दोजन शाह’ का ‘तज किरानुल शुअरा’, जामी’ का ‘नफ़हा तुलउन्स’ आदि ग्रन्थ विशेष महत्व रखते हैं।

१. ए हिस्ट्री ऑफ़ पर्सियन—एडवर्ड बाउन

२. ए लिटरेरी हिस्ट्री ऑफ़ अरब्स, दि मिस्टिक्स ऑफ़ इस्लाम, रटडीज इन इस्लामिक मिस्त्रोसिज्म—आर ए० निकोलसन—लंदन (१९१८)

३. सूफिज्म—(१९५६), क्लासिकल पर्सियन लिटरेचर—ए० जे० आरवेरी

४. राबिया दि मिस्टिक (१९२८) अलगजाली दि मिस्टिक (१९४४) सूफी गाय ऑफ़ लव (१९५४)

५. मोहम्मदनिज्म (१९४६) गिब्ब

६. तसब्बुफ और सूफीमत—बन्दाबली पाण्डेय, पृ० १६५

७. जायसी के परवर्ती सूफी कवि और काव्य—डॉ० सरला बुक्ल, पृ० १२८

८. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—भूमिका, पृ० ६४

७४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

सूफी काव्य साहित्य सूफी साहित्य का प्राण है। सूफियों ने अपने काव्य के माध्यम से जन-साधारण को जिस सत्य का आभास दिया तथा काव्य में जिस तथ्य का निरूपण किया, इस्लामी साहित्य में वह कहीं भी उपलब्ध नहीं है। आज सूफियों की जो प्रतिष्ठा हम देख रहे हैं वह उनके काव्य और प्रेम पर ही प्रतिष्ठित है। इन सूफी प्रेम-काव्यों में शुद्ध व्यक्तिगत प्रेम या ईश्वरीय प्रेम का प्रतीकात्मक वर्णन सर्वप्रथम फारसी के माध्यम से प्रचलित हुआ। सूफी कवि हृदय पक्ष के पक्ष के समर्थक थे। उनके समक्ष प्रेम के आगे 'महजब' का कोई स्थान नहीं। इस तरह अरबी साहित्य में अब तक वीर-गाथा काव्य के साथ-साथ जो स्थूल सौन्दर्य का वर्णन होता आ रहा था, सूफियों ने उसमें नया मोड़ दे उसे आध्यात्मिकता की ओर उन्मुख किया।

प्रारम्भिक सूफी काव्य साहित्य में मुक्तक और प्रबन्ध काव्यों में दो धाराएँ प्रचलित हुईं। मुक्तक काव्यों में गजलों और रुबाइयाँ लिखी गईं। जिनमें जलालुद्दीन 'रूमी' (१२०७-१२७३ ई०) की 'कुतियात शम्स तवरेज', 'हाफिज' (मृ० १३६० ई०) की 'लिसातुल गैत्र' (अदृश्य की वाणी) तथा 'तर्जुमानुल असरार' विशेष महत्वपूर्ण रचनाएँ हैं। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी के मतानुसार हाफिज की गजलों के क्षेत्र में सर्वश्रेष्ठ स्थान दिया जाता उचित होगा क्योंकि उनके प्रज्ञा का आध्यात्मिक अर्थ सुविधापूर्वक लगाया जा सकता है। 'हाफिज' के पश्चात् 'फारिज' ही अरबी का एक ऐसा कवि है जो अपनी भाव-पूर्ण गजलों के बन पर फारसी कवियों से टक्कर लेने में समर्थ है। फारसी काव्य-साहित्य में 'फिरदौसी' और सादी को छोड़कर फारसी के लगभग सभी कवि सूफी हैं। 'सादी' (११८४-१२६१ ई०) ने 'गुलिश्ता' और 'बोस्तान' तथा उमर खैय्याम (मृ० ११०३ ई०) ने अपनी रुबाइयों को लिखकर फारसी साहित्य में अपना अमिट स्थान बना लिया।

सूफी काव्य-साहित्य में जहाँ तक प्रबन्ध काव्य का सम्बन्ध है फारसी में 'लैला मजनू', 'शीरी खुसरो', 'यूसूफ जुलेखा' तथा 'बामिक आजरा' की कथाओं को लेकर अनेक मसनवियाँ लिखी गईं। जिनमें से कुछ कथाओं को लेकर सर्वप्रथम 'निजामी' ने फारसी में सूफियाना रंग भरकर अपनी प्रतिभा का चमत्कार दिखलाया। निजामी की मखजनुल असरार (११७६ ई०), खुसरो शीरी (११८० ई०), लैला मजनू (११८२ ई०), इस्कंदरनामा (११६१ ई०) तथा हफ्त पैकर (११६८ ई०)

१. डॉ० विमलकुमार जैन 'सादी' को सूफी ही मानते हैं।

—सूफीमत और हिन्दी साहित्य : डॉ० विमलकुमार जैन, परिशिष्ट १, पृ० २६१

पाँच मसनवियाँ प्रसिद्ध हैं।^१ भारतीय कवि 'अमीर खुसरो' निजामी से विशेष प्रभावित रहा। वह कहता है—

‘निजामी चू सोखन ना गुफता न गुजास्त।

जे खूबी गौहरे न सुफता न गुजास्त ॥’^२

अर्थात् ‘निजामी’ ने जो कथनीय था उसे कहने से छोड़ा नहीं। किसी भी गौहर को उसने बिना बेधे नहीं छोड़ा है। ‘निजामी’ के आदर्शों पर ही अमीर खुसरो और जामी ने भी ‘खम्सा’ (पाँच मसनवियों का संग्रह) लिखा। जामी ने अलग से ‘सिल सिलातुल जहब’ और ‘समानुल अबरार’ नामक दो और भी मसनवियों का प्रणयन किया। इनके अतिरिक्त ‘सनाई’ का ‘हदीका’, ‘अन्तार’ का ‘मन्ति कुत्तर’ आदि विशेष महत्वपूर्ण मसनवियाँ हैं।

भारत में सूफी साहित्य का प्रणयन

अब तक जो सूफी साहित्य अरब और फारस में प्रचलित था वह मुसलमानों के आक्रमण के साथ-साथ भारत में प्रविष्ट हो गया। सूफी साहित्य यद्यपि अरबी और फारसी दोनों भाषाओं में लिखा गया है किन्तु उसका वास्तविक सौंदर्य फारसी साहित्य में ही दृष्टिगोचर हो रहा है। बाद में तुर्की भाषा में भी सूफी साहित्य की रचना हुई। भारत में आने पर यहाँ की सभ्यता, संस्कृति, भाषा, जन-जीवन, आदि का प्रभाव सूफी साहित्य पर विशेष रूप से पड़ा जिससे सूफी साहित्य में निम्नलिखित परिवर्तन दृष्टिगोचर होने लगे—

(१) सूफी साहित्य के प्रचार और प्रसार के नियम अरबी, फारसी के अतिरिक्त सूफी साहित्य की रचनाएँ भारत की क्षेत्रीय भाषाओं में होने लगी।

(२) सूफी प्रेमाख्यानों के कथानक जो अब तक अरब और फारस में सम्बन्धित थे अब प्रायः शुद्ध भारतीय होने लगे।

(३) भारत में आने से पूर्व सूफीमत को केवल इस्लाम में ही सामंजस्य स्थापित करना था, किन्तु भारत में प्रविष्ट हो जाने पर उसे इस्लाम के साथ-साथ हिन्दू धर्म से भी समन्वय स्थापित करना पड़ा जिसका सूफी साहित्य पर भी विशेष प्रभाव पड़ा।

(४) देश में शान्ति, ऐक्य और प्रेम की स्थापना के लिये भारतीय सूफी साहित्य का मुख्य उद्देश्य हिन्दू-मुस्लिम एकता पर विशेष जोर देना हो गया।

१. मध्ययुगीन प्रेमाख्यान—डॉ० श्यामसुन्दर पाण्डेय, पृ० २५

२. शरीफ़ खुसरो—अमीर खुसरो—भूमिका, पृ० २७; मुस्लिम बुनियासिदी प्रेम, अलीगढ़।

७६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

(५) भारत में आने पर वे भारतीय परम्परा के अनुसार गुरु की महत्ता पर पहले की अपेक्षा अधिक जोर देने लगे ।

(६) सूफी रचनाकारों ने अपने साहित्य में भारत के प्रति प्रेम जताना प्रारम्भ कर दिया । अमीर खुसरो ने तो भारत को स्वर्ग माना है । वह दिल्ली की प्रशंसा करते हुये लिखा है कि “इस चमन की कहानियाँ अगर ‘मक्का’ सुन ले तो वह भी श्रद्धा के साथ भारत की परिक्रमा करने लगेगा ।”^१

(७) सूफी प्रेमाख्यानों में भारतीय लोक-गाथाओं की भाँति चित्र दर्शन, स्वप्न दर्शन, साक्षात् दर्शन तथा सौन्दर्य कथन के माध्यम से प्रेम की अभिव्यंजना की जाने लगी ।

(८) सूफी काव्यों में भारतीय जीवन और संस्कृति के चित्रण के साथ-साथ षट्कृत्य वर्णन, बारहमासा, भारतीय गार्हस्थ्य जीवन की समस्याओं का उल्लेख होने से उनकी लोकप्रियता में विशेष वृद्धि हुई ।

(९) भारतीय सूफी प्रेम गाथाओं में ऐतिहासिक तथ्यों की अपेक्षा कल्पना और भावों को ही विशेष महत्त्व दिया गया ।

भारत में आने के बाद जो सूफी साहित्य प्रगीत हुआ उन्हें हम भाषा की दृष्टि से दो श्रेणियों में विभक्त कर सकते हैं—

(१) भारतीय अहिन्दी सूफी साहित्य—

(क) फारसी भाषा में लिखित सूफी साहित्य ।

(ख) भारतीय अन्य भाषाओं में लिखित सूफी साहित्य ।

(२) हिन्दी सूफी साहित्य—

(१) भारतीय अहिन्दी सूफी साहित्य

भारतीय अहिन्दी सूफी साहित्य मुख्य रूप से दो प्रकार का है एक तो शुद्ध फारसी में लिखित तथा दूसरा भारतीय क्षेत्रीय बोलियों में लिखित ।

(क) फारसी भाषा में लिखित सूफी साहित्य—मुगलों के शासन-काल में फारसी भारत की राज-भाषा एवं दरबारी-भाषा थी अतः कवि और लेखक फारसी में अपने विचारों की अभिव्यक्ति को श्रेयस्कर समझते थे । इस तरह ‘दाराशिकोह’ ने ‘मज्मा-उल-बहरैन’ में वेदान्त और सूफीमत का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया । ‘अब्दुल फजल’, ‘फैजी बदायूनी’, ‘अब्दुल कादिर’, ‘मुल्ला शीरी’ आदि फारसी विद्वानों ने महाभारत और रामायण आदि ग्रंथों का फारसी में अनुवाद किया । ‘दाराशिकोह’ ने ‘सफीनातुल औलिया’ नामक पुस्तक में सूफी सिद्धान्तों का विवेचन

तथा सूफियों की जीवनियां प्रस्तुत कीं। सूफी कवि 'सचल' ने फारसी में 'दीवान अशकर', 'शाह इनायत कुरैशी' ने 'बेसिरनामा' तथा 'शाह लतीफ' ने फारसी में गजले लिखी। ये सूफी कवि निचारो से पूर्ण स्वच्छंद थे। इन लोगो ने मुल्ला और मौलवियों की खुले-आम निर्भीकतापूर्वक आलोचना की जिसके कारण उन्हें मुसलमानों का काप-माजन बनना पड़ा। 'शाह इनायत' को तो 'मिश्र का मंमूर' कहने है। कहते हैं कि मुगल मुल्तान फर्रुखसीयर के आदेशानुसार इनका सिर काट कर दिल्ली भेजा गया था। संभवतः इसी आधार पर इनकी रचना को 'बेसिरनामा' की संज्ञा मिली हो। इन फारसी कवियों की रचनाओं में हृदय की निर्मलता प्रेम एवं गुरु कृपा के गीत भरे पड़े हैं। इनके अतिरिक्त पंजाब के सूफी साधक 'मुल्तान बाहू' (१६३१-२१ ई०) ने अरबी और फारसी में १४० ग्रंथों की रचना की।^१ 'अमीर खुसरो' ने जिसे प्रथम भारतीय सूफी कवि होने का गौरव प्राप्त है 'किरानुस्साइन', मिफतोलफतह, देवलरानी, खिजनामा, तूह सिपहर और तुगलकनामा (ऐतिहासिक) मतलऊजल अनवार, शीरी खुसरो, आईनेसिकंदरी, लैला भजन, हस्त विहिशत (रोमाण्टिक) मसनबियां लिखी। 'तुहफतुम सिगहर' तथा 'वास्तुल हयात खुसरो के दीवान' तथा 'एजाजे खुसखी', खजाइनुल फतह, आदि गद्य रचनायें विविध उल्लेखनीय हैं।^२

(ख) भारतीय अन्य भाषाओं में लिखित सूफी साहित्य—भारतीय सूफी साहित्य का मुख्य अंग यहाँ की क्षेत्रीय भाषाओं में उपलब्ध होता है। सूफी साधक भारत में आकर सर्वप्रथम सिंध और पंजाब में अपना प्रचार काय प्रारम्भ किये। उस समय वहाँ सिन्धी और पंजाबी भाषाये बोली जाती थीं। उत्तरी भारत में हिन्दी साहित्य का रचना-काल प्रारम्भ हुआ था। सूफी साधकों के लिये संस्कृत, प्राकृत तथा अपभ्रंश आदि साहित्यिक भाषायें अत्यन्त ही दुरूह थी। साथ ही ये साहित्यिक भाषायें जन-साधारण के लिये सहज ग्राह्य भी नहीं थी। इस तरह 'सिन्धी' भाषा में 'अब्दुल वहाब' (सचल), बेदिल, बेकम तथा कुतुब आदि कवियों ने रचनायें की। पंजाबी में सर्वप्रथम शेख इब्राहिम फरीद नामक सूफी ने लिखना प्रारम्भ किया था। तत्पश्चात् 'लाल हुसैन मियां', 'मुल्तान बाहू', 'बुल्लेशाह', 'अली हैदर' तथा हाजिम शाह आदि कवियों ने इस दिशा की ओर कदम बढ़ाया। शेख इब्राहिम फरीद सानी (१४५०-१५१५ ई०) के पंजाबी भाषा में लिखे 'सलोक'

१. जायसी के परवर्ती—सूफी कवि और काव्य-डॉ० सरला शुक्ल, पृष्ठ १३६

२. हिन्दी साहित्य कोश-भाग २—भाता बक्स जायसवाल, पृष्ठ १८, १९

और काफ़िये काफ़ी प्रचलित हैं। पंजाब विश्वविद्यालय में इनका एक ग्रंथ 'नसीहत-नामा' भी प्राप्त होता है। इनके सलोक आदि ग्रंथ में भी संग्रहीत है।^१ कादरिया सम्प्रदाय के सूफी 'सुल्तान बाहू' (१६३१-१६६१ ई०) की 'काफ़िया' 'उस' के समय गाई जाती है। चटगांव, रोसांग (अराकान), सिलहट, भुरसुटी आदि स्थानों में बंगला कवियों ने भा सूफी प्रेमाख्यानों की रचनाएँ कीं। रोसांग के राजा श्री सुधर्म (१६२२-२८ ई०) के वजीर अशरफ खाँ के अनुरोध पर वहाँ के 'दौलत काजी' नामक कवि ने अपनी 'सती मैना' और 'लोर चन्द्राणी' नामक रचना को बंगला में लिखना प्रारम्भ किया था, किन्तु यह रचना अपूर्ण ही रह गई जिसे बाद के कवि 'अलाओल' ने पूरा किया। इसके अतिरिक्त 'सैयद हमजा' ने मधुमालती, 'बहराम' ने लैला मजनू, 'खलील' ने चन्द्रमुखी, 'मुहम्मद खातिन' ने मृगावती लिखी, किन्तु इनके प्रेमाख्यानों को हिन्दी प्रेमाख्यानों की भाँति लोकप्रियता प्राप्त नहीं हुई।^२ हमारे आलोच्य विषय की परिधि से बाहर होने के कारण इनके सम्बन्ध में विस्तार में जाना अनावश्यक है। आगे हम खड़ी बोली तथा दक्खिनी हिन्दी में लिखित सूफी काव्यों पर विशेष प्रकाश डालेंगे जो हमारे आलोच्य विषय से सम्बन्धित है।

(२) मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य

मध्यकालीन हिन्दी सूफी काव्य को हम विशेषकर तीन श्रेणियों में विभक्त कर प्रस्तुत करना चाहेंगे :—

(क) फुटकर हिन्दी सूफी काव्य।

(ख) सूफी प्रेमाख्यान।

(ग) सूफी तत्व प्रभावित असूफी प्रेमाख्यान।

(क) फुटकर हिन्दी सूफी काव्य

इस कोटि में सूफी कवियों की छोटी-छोटी मुक्त रचनाएँ हैं जिनके माध्यम से उन लोगों ने अपने मत के सिद्धान्तों तथा साधना पक्षों का निरूपण किया है। भाषा की दृष्टि से इस प्रकार की रचनाओं को हम दो वर्गों में विभक्त कर सकते हैं :—

(१) उत्तरी भारत का फुटकर हिन्दी सूफी काव्य।

(२) दक्खिनी हिन्दी का फुटकर सूफी काव्य।

१. पंजाबी सूफी पोयट्स लाजवंती राम कृष्ण, पृष्ठ ८४

२. हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान — आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २४-२५

(१) उत्तरो भारत का फुटकर हिन्दी सूफी काव्य—हमारे आलोच्य काल की परिधि के भीतर निम्नलिखित प्रमुख सूफी फुटकर काव्यकार आते हैं :—

(१) अब्दुल कदूस गंगोही (अलखदास) (सन् १४५६-१५३७ ई०) मुर्शीद-नामा

(२) जायसी—अखरावट (१५०५ ई०), आखिरी कलाम (१५२६ ई०)

(३) शेखफरीद—सलोक फरीद (२० का० १५४३ ई०) आदि

(१) अब्दुल कदूस गंगोही (१४५६-१५३७ ई०)—अब्दुल कदूस गंगोही उत्तर प्रदेश के बाराबंकी जिले के रुदौली नामक स्थान के निवासी थे। बाद में ये सहारनपुर जिले के 'गंगोह' नामक स्थान में रहने लगे। सिकन्दर लोदी, बाबर, हुमायूँ जैसे बादशाह भी इनसे उपदेश ग्रहण करते थे।^१ अस्सी वर्ष की अवस्था में सन् १५३७ ई० में इनका देहान्त हो गया।

इनकी अधिकांश रचनाएँ फारसी में हैं। हिन्दी रचनाओं का संग्रह 'मुर्शीद-नामा' नाम से संग्रहीत है। इनके दोहों से ही इनके चितन और अनुभव का मूल्यांकन किया जा सकता है। ईश्वरीय प्रेम की महत्ता का निरूपण करते हुये ये कहते हैं :—

'आप गंवाये पिउ मिले, पी खोवे सब जाय।

अकथ कथा यह प्रेम की, जो कोइ बूझे पाय ॥^२

ये ईश्वर की एकमात्र सत्ता पर विश्वास करते हैं।^३ ईश्वरीय प्रेम के लिये 'विरह' को आवश्यक अंग मानते हैं। प्रियतम सेज पर हो तब भी नीद नहीं आती, परदेश में हो तब भी विरह की बेचैनी रहती है। इस तरह दोनों दशाओं में सुख का अभाव रहता है।^४ 'जगत्' इनके विचार से पानी का बुदबुदा है। जिस तरह बुदबुदा जल में उठता है और उसी में बिलीन हो जाता है ठीक उसी तरह यह संसार उस परम तत्त्व से ही पैदा हुआ है और अंत में उसी में उसका विलय हो जायगा।

'जल ते ओफन बुलबुला जल ही माहि बिलाइ।

तैमा यह संसार सम, मूलह जाइ समाइ ॥'

१. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २२६

२. वही; पृष्ठ २२६, दोहा ४

३. एक अकेला साइया, दुइ दुइ कहो न कोइ।

बास फूल है एक ही, कह बयों दूजा होइ ॥

सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २२६, दोहा-१

४. वही, दोहा २, पृष्ठ २२६

परम-तत्व को ये सागर मानते हैं। जीवात्मा इनके लिये मछलियों के समान है जो जीवित अथवा मृत दोनों अवस्थाओं में समुद्र में ही रहेगी—

‘साईं समुन्दर पार तहं, हम तहं मछलियाँ।

जलहर फिन जल रही, मरहिं तो जल ही माँ ॥ १

(२) जायसी (१४७६-१५४२ ई०)—मलिक मुहम्मद ‘जायसी’ उत्तर प्रदेश के रायबरेली जिले के अन्तर्गत ‘जायस नगर’ के रहने वाले थे। इनका जन्म हिजरी सन् की नवीं शताब्दी में हुआ होगा तथा ३० वर्ष की अवस्था में इन्होंने ‘आखिरी-कलाम’ की रचना की होगी।^२ जायसी के जीवन-काल के सम्बन्ध में अभी तक विद्वानों में काफी मत-भेद है। जिसके विस्तार में जाना हम अनावश्यक समझते हैं। डॉ० शिव सहायक पाठक ने इस विषय पर काफी विस्तार से विवेचना की है। हम उन्हीं के निष्कर्ष के आधार पर जायसी का जन्म-काल ८८१ हि० (स० १४७६ ई०) तथा मृत्यु-काल ४ रज्जब ६४६ हि० (१५४२ ई०) मान लते हैं।^३

डॉ० शिव सहायक पाठक ने गार्साद तासी, पं० रामचन्द्र शुक्ल, पं० चन्द्र बली पाण्डेय, सैयद आलं मुहम्मद आदि विद्वानों का हवाला देते हुये जायसी को जिन १४ ग्रंथों के होने की संभावना व्यक्त की है^४ उनमें ‘अखरावट’ और ‘आखिरी-कलाम’ फुटकर काव्य की दृष्टि से विशेष महत्वपूर्ण हैं।

जायसी का अखरावट : रचनाकाल ६११ हि० (१५०५ ई०)^५—‘अखरावट’ जायसी के शब्दों में ज्ञान का ककहरा है—‘कही सौं ज्ञान ककहरा, राब आखर मंह लेखि।^६ ‘अखरावट’ में हिन्दी वर्णमाला के अनुसार एक-एक दोहे लिखे गये हैं। इसमें कवि ने ईश्वर, सृष्टि, रचना, जीव, जगत् तथा ईश्वरीय प्रेम एवं उसकी साधना के सम्बन्ध में प्रकाश डाला है। कवि ‘पिंड’ में ही ‘ब्रह्माण्ड’ का स्वरूप देखता है वह उसे अनन्त मानता है।^७ अखरावट में उल्लिखित सृष्टि के उद्भव

१. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २२७

२. मा ओतार मोर नौ सदी। तीस बरिस ऊपर कवि बदी ॥

—आखिरी कलाम-जायसी-दोहा ४।

३. मलिक मुहम्मद जायसी और उनका काव्य—डॉ० शिव सहायक पाठक, पृ० ५०-५७ तक

४. वही; पृष्ठ ६६

५. वही; पृष्ठ ७५

६. अखरावट-जायसी छन्द १

७. सातो दीप नवों खंड, आठों दिसा जो आहि।
जो ब्रह्माण्ड सो पिंड है हेरत अंत न जाहि ॥

—वही छंद ८

और विकास की कथा मूलतः इस्लामी धर्म ग्रन्थों के अनुसार है। कवि के अनुसार सृष्टि की रचना 'शून्य' से हुई है और शून्य में ही लय हो जायेगी। शून्य ही 'ब्रह्म' है और जीव उसका अंश है।^१ इस तरह जायसी के सृष्टि सम्बन्धी सारे सिद्धान्त, ब्रह्माण्ड का चित्रण आदि इस्लामी आस्था के अनुकूल होते हुये भी भारतीय वेदान्त तथा योग साधना से प्रभावित प्रतीत हो रहा है। वे शरीरगत, तयीकत, हकीकत, और मारिफत नामक चार सोपानों से सात खण्डों पर चढ़ने के लिये इड़ा, पिगला और सुषुम्ना नाड़ी रूप त्रिवेणी का बड़ा महत्व मानते हैं :

सात खण्ड और चार निसेनी । अगम चढाव पन्थ तिरवेनी ॥^२

जायसी ने सात खण्डों का वर्णन करते हुये सबसे नीचे शनि फिर क्रमशः ऊपर की ओर बृहस्पति, मंगल, आदित्य, शुक्र, बुध और सबसे ऊपर सोम का स्थान मानते हैं।^३ संत कवियों का पट् चक्र भेदन क्रिया इससे बहुत कुछ साम्य रखती है। इस्लामी धर्म के तीर्थ आदि को भी कवि ने शरीर में ही प्रदर्शित किया है वे ब्रह्म की साधना के लिये तीर्थादि में जाने की आवश्यकता नहीं मानते। जायसी ब्रह्म को सृष्टि का कर्त्ता, भर्त्ता, और संहर्त्ता मानते हैं।^४ जीव और ब्रह्म के अभेदत्व का स्पष्टीकरण करते हुये कवि कहता है कि जैसे दूध में 'घी' और समुद्र में 'मोती' स्थित है वैसे ही वह परम ज्योति भी इसी जगत् के भीतर-भीतर भासित हो रहा है।^५

इस तरह 'अखरावट' में जायसी ने उदारतापूर्वक इस्लामी भावनाओं के साथ-साथ भारतीय हिन्दू भावनाओं से सामंजस्य का प्रयत्न किया है जो उनकी उदार मानवतावादी दृष्टिकोण की परिचायिका है।

जायसी-कृत 'आखिरी कलाम' (१५३२ ई०) (हि० मन् ६३६ ई०)^६—
जायसी के कथनानुसार 'आखिरी कलाम' की रचना ६३६ हिजरी में हुई।^७ जिस

१. नेहि मंह अस समानेउ जाई । सुख सहज मिली भावे जाई । —वही छंद ३२

२. वही छंद २४

३. वही छंद १७

४. तुम करता बड़ सिरजन हारा । हरता-धरता सब संमारा ॥ —वही छंद ४

५. अखरावट छंद ३१

६. मालिक मुहम्मद जायसी और उनका काव्य —डॉ० शिव सङ्घ पाठक, पृष्ठ ६५

७. नौ सौ बरिस छत्तीस जो भये । तब एहि कथाक आखर कहे ॥

—आखिरी कलाम जायसी दोहा १३

तरह 'अखरावत' में कवि ने सृष्टि रचना की कथा का उल्लेख किया उसी तरह आखिरी कलाम में 'कयामत' का वर्णन है। इसमें प्रलय (कयामत) का जो चित्रण हुआ है वह कुरान सम्मत है। इसमें सूफी सिद्धान्तों और मतों का प्रतिपादन नाममात्र का ही है। मुहम्मद साहब की प्रशस्ति का गान ही मुख्य विषय है। 'आखिरी-कलाम' जायसी की सर्वप्रथम रचना होने के साथ-साथ उस समय की लिखी प्रतीत होती है जब कवि कट्टर इस्लाम का समर्थक था। अभी उस पर सूफियाना रंग नहीं चढ़ा था। फिर भी कवि भारतीय वेदान्त के अद्वैतवाद से कम प्रभावित नहीं है। अद्वैतवादी के अनुसार जहाँ 'ब्रह्म सत्यं, जगन्मिथ्या, जीवो ब्रह्मैवता परः' अर्थात् ब्रह्म के अतिरिक्त समस्त संसार मिथ्या है। कहा गया है वहाँ जायसी भी यही मानते हैं—

झूठे सबहि आप पुनि सांचे । सबहि नबी के पाछे बांचे ॥^१

'आखिरी कलाम' मूलतः एक कथा प्रधान रचना है इसमें इस्लाम धर्म के अनुसार अन्तिम दिन की कथा कही गई है।

(३) शेख फरीद और उनके सलोक (मृत्यु सन् १५५३ ई०)—शेख फरीद, शेख फरीदुद्दीन चिश्ती वा शंकरगंज (सं० १५३०-१६२२) के वंशधर थे जो फरीद बाबा के नाम से विख्यात थे। ये 'फरीदसानी', शेख ब्रह्म साहब, सलीम फरीद, शेख इब्राहिम, आदि कई नामों से प्रख्यात थे। इनका जन्म-स्थान 'दीपालपुर' का निकटवर्ती कोठीवाल नामक गाँव समझा जाता है। इनके जन्म के सम्बन्ध में अभी तक कोई प्रामाणिक सूत्र नहीं प्राप्त हो सका है। 'डॉ० मेकालिफ' ने 'खोलातुत्तबारीख' के आधार पर इनकी मृत्यु २१वीं रज्जब हि० ८६० (सन् १५५३ ई०) निश्चित किया है।

इनकी रचनाओं का कोई पृथक् संग्रह अभी तक उपलब्ध नहीं हो सका है। कुछ सलोक (दोहे) और पद 'आदि ग्रन्थ' में सगृहीत मिलते हैं जिनमें इनके कोमल हृदय और गम्भीर अनुभव की स्पष्ट छाप मिलती है। इसके अनुसार आत्म-संयम से ही परम-तत्त्व की उपलब्धि होती है। जब जीवात्मा ईश्वरमय हो जाती है तो सारा विश्व ही अपना-सा दीखने लगता है।^२ कवि विरह को बुरा नहीं मानता। उसका विश्वास है कि जिसके शरीर में विरह नहीं है वह मृतक तुल्य है। ईश्वर को

१. वही छंद ४४

२. आप संवारहि मैं मिलहि, मैं मिलिया मुष होइ।

फरीदा जे तू मरा होइ रहे, सम जग तेरा होइ ॥

—सूफी काव्य-संग्रह-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी पृष्ठ २१५, दो० ७

रिश्ताने के लिये कवि अपना सर्वस्व समर्पित करने को तैयार है। वह परमात्मा जिस वेश धारण करने से प्राप्त हो सके उसे ग्रहण करने को तैयार है।^१ इनके दोनों में अन्य मतों का खंडन-मंडन नहीं है। उनमें शुद्ध आध्यात्मिकता का पुट है। कबीर के समकालीन होने के कारण इनके कुछ सलोक कबीर की साखियों से बिलकुल ही मिलते-जुलते हैं। बाबा फरीद परम तत्व को जगत् में ही व्याप्त मानते हैं—

फरीदा बालकु बलक माहि, बलक बसै रब माहि ।

मन्दा किसनो आपिश्रै, तिस बिनु कोई नाहि ॥^२

(२) दक्खिनी हिन्दी का फुटकर सूफी काव्य—दक्खिनी हिन्दी के सूफी फुटकर काव्यों में आलोच्य काल की परिधि में आने वाले प्रमुख कवि ‘ख्वाजा बन्दानेवाज’, ‘शाह मिराजी’, ‘बुरहानउद्दीन जानम’, ‘शाह अली’, ‘मुहम्मद कुल्ली’, तथा ‘गौवासी’ की चर्चा प्रबन्ध के उद्देश्यपूर्ति के लिये पर्याप्त होगी।

(१) ख्वाजा बन्दानेवाज (१३१८ ई० १४२३ ई०)—इनका मूल नाम ‘सैयद मुहम्मद हुसैनी’ था जो दक्षिणी भारत के ख्वाजा मुईनुद्दीन चिश्ती (बजमेर) नाम से प्रख्यात हुये जिन्हें लोग ‘ख्वाजा बन्दानेवाज’ (भक्त-वत्सल) या लम्बे कश-धारी होने के कारण ‘ख्वाजा बन्दानेवाज गेसूदराज’ नाम से पुकारते थे। इनके पिता नैयद यूसुफ शाह एक ख्याति प्राप्त संत थे। इनका जन्म सन् १३१८ ई० के आस-पास दिल्ली में हुआ था जैसा कि पहले कहा गया है। ये बचपन में ही पिता के साथ दक्खिन चले आये थे। पाँच वर्ष की अवस्था में ही पिता का देहान्त हो गया था। पिता का देहान्त हो जाने के पश्चात् ये माता के साथ दिल्ली वापस आकर ‘ख्वाजा नसीरुद्दीन’ (चिरागे दिल्ली) के शिष्य हो गये। अस्सी वर्ष की अवस्था में जब सन् १३६८ में तैमूरलंग ने दिल्ली को भ्रष्ट किया थे सपरिवार गुजरात आदि होते हुये दक्खिन (दौलताबाद) आये। बहमनी राज्य के आठवें उत्तराधिकारी फिरोज शाह (१३६७-१४२२ ई०) ने ख्वाजा को सम्मान अपनी राजधानी में बुलवाया। जहाँ इनकी मृत्यु १०५ वर्ष की अवस्था में सन् १४२३ ई० में ही गई।^३ यों तो ख्वाजा की फारसी की बहुत-सी रचनायें हैं किन्तु दक्खिनी हिन्दी में इनकी निम्नलिखित तीन पुस्तकें विशेष महत्वपूर्ण हैं :—

१. पाड़ि पटोला धजकरी, कंबलड़ी पहिरेउ ।

जिन्ही बैसी सहु मिलै, सोई बेस करेउ ॥

—वही पृष्ठ २३६, दोहा ८

२. बही दोहा ६ पृष्ठ २३६

३. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा—राहुल सांकृत्यायन पृष्ठ ३

(१) चक्कीनामा (पद्य), (२) मेराजनामा (गद्य), (३) शः पारा (गद्य) ।

‘चक्कीनामा’ में कवि ने एक रूपक के आधार पर शरीर को चक्की माना है और जीवन की नाना गतिविधियों का उसमें समावेश किया है जिसका ईश्वरीय सम्बन्ध दिखलाकर उसमें आध्यात्मिक पुट दिया है। वह कहता है :—

देखो वाजिद तनकी चक्की । पीड चातुर होके सक्की ॥

सौकन इव्लिस खिच-खिच थक्की । के या बिस्मिल्ला अल्ला हो ॥

अलिफ अल्ला उसका दिसता । म्याने मुहम्मद होकर बसता ॥

पंछी तलब योंकू दिसता । के या बिस्मिल्ला हो ॥^१

‘मेराजनामा’ और शः पारा गद्यबद्ध रचनाएँ हैं। ‘मेराजनामा’ में ईश्वरीय रहस्य का उद्घाटन किया गया है और शः पारा अभी अप्रकाशित है। ‘चक्कीनामा’ और ‘मेराजनामा’ का उद्गम प्रकाशन हो चुका है। डॉ० मोरवलीउद्दीन ने ख्वाजा बन्दानेवाज की सभी रचनाओं को अपने ग्रन्थ ‘तसव्बुफ’ और ‘सलूक’ में स्थान दिया है जो दिल्ली से १९६६ में प्रकाशित हुआ है।^२

(२) शाह मोराजी (मृत्युकाल १४६६ ई०) की रचनाएँ—‘शाह मोराजी’, ख्वाजा बन्दानेवाज के दूसरे उत्तराधिकारी ‘ख्वाजा कमालुद्दीन बयाबानी’ के शिष्य थे। इन्होंने ‘शम्शुल उश्शाक’ (प्रेमियों का सूर्य, भक्त सूर्य) आदि नाम से भी पुकारते हैं। भक्त होने के साथ साथ ये उच्चकोटि के विद्वान् भी थे। इन्होंने अपने जीवन के १२ वर्ष मदीना में व्यतीत किये थे। वहाँ से वापस आने पर ये ‘ख्वाजा कमालुद्दीन बयाबानी’ के शिष्य हो गये और बीजापुर से बाहर जाकर रहने लगे। वहाँ सन् १४६६ ई० में इनकी मृत्यु हो गई। इनकी पुस्तकों में (१) ‘खुशनामा’, (२) ‘खुशनब्ज’, (३) ‘शहादतुल-हकीकत’, (४) ‘शाह मर्गबुल कुलब’, (५) ‘सबरस’ विशेष महत्वपूर्ण है। इनमें से ‘खुशनामा’, ‘खुशनब्ज’ ‘शहादतुल-हकीकत’ पद्यबद्ध एवं ‘शाह मार्गबुल कुलब’ तथा ‘सबरस’ गद्यबद्ध रचनाएँ हैं। यद्यपि ‘शाह मोराजी’ ने ‘सबरस’ में गद्य का प्रयोग किया है किन्तु उसमें पद्य ६०० ता तुके और लय मिलता है। यथा :—

‘मुहब्बत से बंधा अपने काम में मशगुल रह । किस सों न को झगड़ । यहाँ आराम या काम, यां हाल, या बसाल, यां बो खसरे वाले । जो कुछ तू देखेगा, जो सुनेगा सो सब दर्द सर है ।’

‘शाह मोराजी’ की रचनाओं में आध्यात्मिक उपदेश बड़े ही सरल ढंग से दिये गये हैं। इनकी अधिकांश रचनाएँ अभी तक अप्रकाशित हैं।

१. चक्कीनामा—स० डॉ० सैयद मुहीउद्दीन कादिरि, पृष्ठ १६, २० के आधार पर

२. सूफी काव्य-विमर्श—डॉ० श्याममनोहर पाण्डेय, पृष्ठ २२६

(३) अशरफ कृत नौसिरहार (१० का० १५०३ ई०)—सूफी कवि अशरफ के सम्बन्ध में बहुत ही कम जानकारी प्राप्त हुई है। ये सम्भवतः नानक और सूर के मध्य के काल में हुये हैं। इनका पूरा नाम शेख शरफुद्दीन अशरफ है। उन्होंने सन् ६०६ हि० (१५०३ ई०) में 'नौसिरहार' नामक काव्य की रचना की थी। यह एक कथा-काव्य है जिसमें 'इमाम हुसैन' की संकट घड़ियों का बड़ा ही मार्मिक चित्रण है। कवि ईश्वर को इस पृथ्वी, आसमान, चाँद, सूर्य, तारे, वृक्ष, बादल, बिजली, मेघ आदि सारे जगत् का स्रष्टा मानता है। अल्लाह को एकमात्र सत्य कहता है :—

अल्ला वाहिद हक सुभान । जिन यह सिरज्या मुइ-असमान ॥
चन्दा सूरज तारे रूख । बादल बिजली मेह अचूक ॥^१

इस तरह यह 'बाशरा' कोटि का सूफी कवि है जो ईश्वर के प्रति कुरान के अनुकूल विचार रखता है। इनकी रचना 'नौसिरहार' अभी तक अप्रकाशित है जिस पर विशेष अनुसंधान की अपेक्षा है। 'खालिक बारी' जिसे भूल से खुसरो की कृति समझा जाता है की तरह अशरफ ने 'वाहिदवारी' नामक एक कोष ग्रन्थ का भी प्रणयन किया है।

(४) बुरहानुद्दीन जानम (जन्म १५४३ ई०) की रचनाएँ—इनका जन्म दि० स० ६५० (१५४३ ई०) में, बीजापुर में हुआ था। ये 'शाह मोराजी शमशुल उश्शाक' के पुत्र एवं उत्तराधिकारी थे। पिता की भाँति ही ये भी गम्भीर विचारक तथा ह्याति प्राप्त सन्त थे। उन्होंने कलाम और सूफी ज्ञान पर कई पुस्तकों का प्रणयन किया जिनमें 'मुख सुहेला' और 'ईर्शादनामा' पद्यरूप रचनाएँ हैं। 'ईर्शादनामा' की रचना 'अशरफ' के 'नौसिरहार' से ८१ वर्ष पश्चात् अर्थात् ६६० हि० (१५८२ ई०) में लिखी गई।^२ इस पुस्तक को कवि ने अन्त-पेग्ना में लिखी है।

'तजिकरा उर्दू महत्तात' में इनके कुछ पद्य उद्धृत मिलने हैं, जिनका राहुल सांकृत्यायन ने अपनी पुस्तक 'दक्खिनी हिन्दी काव्यधारा' नामक पुस्तक में उल्लेख किया है। 'ईर्शादनामा' को कवि 'सत्य मार्ग प्रदर्शिका' मानता है। वह कहता है—

जे कोई पढ़कर करें संवाद । राहे हकीकत पर होय शाद ॥
बनकी तू ना होवे बाड़ । गफलत केरे खुले फ़िदाड ॥
इसमें कीता कर सकलाव । त्या-त्या रच-रच स्वालो-जबाब ॥

१. दक्खिनी हिन्दी काव्यधारा—राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ ६

२. हिजरत मुह सह नकदमान । ईर्शादनामा लिखा जान । (६६० हि०)

ईर्शादनामा—बुरहान जानम (दक्खिनी हि० का० धारा के अनुसार)

८६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

बुरहानुद्दीन जानम के विचार से ईश्वर जगत् का कर्त्ता है। वही सृष्टि का रचयिता है। वही माया रूप में विद्यमान है। वह अनन्त और अपार है। वही अनेक रूपों में यहाँ विद्यमान है—

अल्लाह सिमरुं पहले आज । कोना जिन यह धौं जगकाज ॥
जगतर करो तूं करतार । मभूं केरा सिरजन हार ॥
अस्तुत औरुं करने चख । फुसंत पाऊं बोलने मुख ॥
कुदरत तूं तुज अनंत पार । अगनित कीना हो परकार ॥१

अन्य सूफियों की भाँति 'बुरहानुद्दीन जानम' ने भी अपने गुरु और पिता शाह मीराजी की प्रशस्तियाँ लिखी है :—

सिफत करूँ कुछ अपना पीर । जिससे रोशन होय जमीर ॥२

'ईशादनामा' के अतिरिक्त कवि ने 'कल्मसुल हकायक' (सत्यवाणी) नामक गद्यबद्ध रचना भी सन् १५८२ ई० में ही लिखी है जो गूजरी जबान में लिखी गई है जिसमें अरबी और फारसी के शब्दों का बाहुल्य है। इनकी रचनाओं में सूफी अध्यात्म सम्बन्धी अच्छी सामग्री उपलब्ध हो सकती है।

(५) शाह अली (गाँवधनी) (मृत्यु १५६६ ई०) की रचनाएँ—इनका जन्म अहमदाबाद में हुआ था। शिक्षा-दीक्षा भी वहीं हुई। 'माशूक अल्ला' (भगवत् प्रिय-तम) इनका उपनाम था। उन्हें एक गाँव की जागीर मिली थी इसीलिये इन्हें 'गाँवधनी' भी कहते हैं। इनकी रचनाएँ 'जवाहर-उल-इसरारे-अल्ला' (भगवत् रहस्य शार) में संगृहीत हैं जिनका संकलन इनके शिष्यों ने किया है। इनकी रचनाओं में इनके उपदेश ही काव्यबद्ध रूप में सामने आते हैं। ये ईश्वर और जगत् की अभेद्यता के सिद्धान्त को मानते हैं। वे ईश्वर को सारे संसार में व्याप्त पाते हैं।

मुझ बिन कोई नहीं जग माँहा । चेरी सुहागन हूँ तिस नाँहा ॥

आपन खेलें आप खिलावे । आपन आपस ले कल लावे ॥३

कवि ने परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए प्रेम साधना का उपदेश दिया है। प्रेम के निरूपण के लिए जहाँ अन्य सूफियों ने 'लैला मजनूँ', 'शीरी फरहाब' के प्रेमाख्यानों की रचना की वहीं शाह अली ने केवल उनका दृष्टान्त प्रस्तुत करके सीधे-सीधे अपने विचारों को व्यक्त कर दिया। ईश्वर के प्रति वे कहते हैं—

१. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा-राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ ६

२. तजकिरा-उर्दू-मस्तूतात, पृष्ठ १६

३. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा-राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १२ उद्धृत।

कभी सो मजनूं होइ बिरलावे । कभी लैला होय दिखलावे ॥

कभी सो खुसरो शाह कहावे । कभी सो शीरीं होकर आवे ॥^१

इनके विचार कुरान के अनुकूल हैं। ये द्वैतवाद पर विश्वास नहीं करते। ये स्पष्ट कहते हैं कि सभी ज्ञान कुरान द्वारा उपलब्ध है। द्वैत भावना के भ्रम को दूर करके मुझे (परम तत्व को) पहचानो।^२

(६) मुहम्मद कुल्ली (१५६४-१६१२ ई०) की रचनाएँ—मुहम्मद कुल्ली का जन्म गोलकुंडा में सन् १५६४ ई० में हुआ था। पिता इब्राहिम कुल्ली तथा माता रानी भागीरथी एक आन्ध्र महिला थीं। 'पिता इब्राहिम कुल्ली' को हिन्दुओं की सहायता से गोलकुंडा की गद्दी प्राप्त हुई थी। पिता की मृत्यु के पश्चात् १५ वर्ष की अवस्था में सन् १५८० ई० में 'सुलतान मुहम्मद कुल्ली' के रूप में यह गोलकुंडा का शासक बन गया। यह कला और साहित्य का बड़ा प्रेमी था। उसे संस्कृत और तेलगू भाषाओं का भी ज्ञान था। इसकी मृत्यु सन् १६१२ ई० में हुई।

इसकी कविता पर सूफी विचारों की छाप है। अतः इसमें लौकिक और पारलौकिक प्रेम को पृथक्-पृथक् करना असम्भव है। 'पिया के चरना', 'साई—समजावना', 'चाँदनी और पिया', तथा नखशिख वर्णन में सूफी विचारों का स्पष्ट दिग्दर्शन होता है। यह प्रेम पंथी कवि है। डॉ० सैयद मुहीउद्दीन कादिरि जोर ने दानिश महल लखनऊ से सन् १९४० ई० में 'कुलियात सुलतान मुहम्मद कुल्ली कुतुब नाम से इनके दीवान (काव्य-संग्रह) का सम्पादन करके दो भागों में प्रकाशित कराया है। इनकी सभी रचनाओं में सूफियाना रंग मिलता असम्भव है। उत्सव, प्रकृत चित्रण, सुख विनाश, जलबा (सोहाग) दरबार की मुन्दरियों के सौंदर्य का चित्रण आदि इनकी कविता के वर्ण्य-विषय हैं। प्रत्येक रचना के प्रारम्भ में ये अल्लाह और पैगम्बर की बंदना करते हैं। इनके प्रेम गीतों में सूफियाना अध्यात्म दाखिए :—

तेरे मुख के नूर से होता मुनव्वर चाँद अजित,

दिल की दहकीकां सों देखने बीवातां बे बेरियाँ ।

तेरे मुख मस्हफ़ उपर खीचे सूके का जबर,

अजम हो रहिया है दिल तशदीद ना कर आ पिया ॥^३

^१ वही; पृष्ठ १३

^२ हासिल सब कुरान का है इतना जानो ।

बहम हुई का दूर करो होर मुझ पहचानो ॥—वही पृष्ठ १२

^३ दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा—श्री राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १०३

इस तरह कवि ईश्वरीय प्रकाश से ही सूर्य और चाँद का अस्तित्व मानता है तथा ईश्वर को प्रियतम मानकर उसका ऐक्य चाहता है। प्रेम साधना में कवि बुद्धि को बिल्कुल ही व्यर्थ मानता है। वह कहता है कि जब अकल के तख्त पर प्रेम विराजमान हो जाता है तो प्रेम अकल को मात कर देता है। न आशिक को बिना इश्क के एक क्षण अच्छा लगता है और न बुद्धिमान को जिसने अपने को प्रेम में खो दिया है।^२ प्रेम का निरूपण करते हुए कवि ने विरह आदि के भी बड़े सुन्दर वर्णन किये हैं।

(७) गोवासी (१६२० ई०)—मुल्वा गोवासी दक्खिनी हिन्दी के तीन महाकवियों में से एक है। इनकी तीन रचनायें 'शैफुल मलूक', व 'वही उज्जमाल', 'मैना सतवंती', (प्रेमाख्यान) तथा 'तूतीनामा' (फूटकर) विशेष महत्वपूर्ण है। 'गोवासी' प्रारम्भ में राजकीय सम्मान न पाने से क्षुब्ध था बाद में सुल्तान अब्दुल्ला कुतुब शाह के शासन-काल (१६२६-६२ ई०) में उसके न्याय की माँग करने पर उसे राज कवि का सम्मान प्राप्त हुआ। प्रेमाख्यानो के सम्बन्ध में हम अलग विस्तार से प्रकाश डालेंगे। 'गोवासी' की फूटकर रचना 'तूतीनामा' प्रेम कथाओं का एक संग्रह है जिसमें कथा के माध्यम से सूफी साधना के आत्म-संयम पक्ष की ओर विशेष बल दिया गया है। कवि की दृष्टि में औरत साँप से भी भयंकर और घातक है।

“गोवासी यकी जान औरत है साप। फवे बल तो नलदे बिला उज्र जाप ॥

न जा उनकी जा हिरकी खूबी पो भूल। कि काटे ते हं तेज प्री गचे फूल ॥”^२

'तूतीनामा' की कहानी का मूल स्रोत संस्कृत की 'शुक सप्तति' के फारसी अनुवाद का दक्खिनी रूपान्तर है। 'तूतीनामा' में मूलकथा के साथ अप्रत्यक्ष संबंध रखने वाली अनेक पूरक कथाएँ भी आ जाती हैं जो दृष्टान्त स्वरूप बार्नालाप के बीच में आती गई हैं। इससे मिलता-जुलता हिन्दी में भी 'शुकबहन्तरी' नाम की एक रचना मिलती है।

'तूतीनामा' की कथा यह है कि एक ऐश्वर्य सम्पन्न मोदागर का लड़का बाजार से एक ऐसा तोता खरीद लाता है जो परीक्षा की बातों को बताने में समर्थ है। इसकी परीक्षा भी मोदागर का लड़का ले लेता है। तोते की राय मान लेने

१. अकल के तख्त पर पेरेम तख्त बैठा। इश्क अकल के हात अपने नवाया ॥

न आशिककु कटना है बिन इश्क एक तिल। वो आकिल सदा जिन पिरित सों गंवाया ॥

—वही, पृष्ठ १२१

२. तूतीनामा गोवासी, छंद ११६२-६३

पर उसे 'अम्बर' (एक सुगन्धित पदार्थ) के व्यापार में विशेष लाभ हो जाता है। इस तरह तोते के प्रति उसकी विशेष रुचि पैदा हो जाती है। उसके दिल बहलाव के लिये वह एक मैना भी ला देता है। युवक सौदागर व्यापार करने के लिये कुछ दिनों के लिये बाहर चला जाता है। इसी बीच उसकी स्त्री किसी दूसरे युवक को देख उम पर आसक्त हो जाती है तथा उससे मिलने के सम्बन्ध में मैना से राय लेती है। मैना उसे सतीत्व के प्रतिकूल बनाती है। स्त्री को क्रोध आ जाता है वह उसे मार डालती है। तोता सब कुछ देखकर मोन है। अब वह तोंते से राय लेने के लिये जाती है तो परिस्थिति का अध्ययन कर तोता अपने विवेक से काम लेता है तथा उसे अनुमति प्रदान कर देता है। साथ में कोई उपदेश की बात कह कर उसके दृष्टान्त के रूप में एक लम्बी कहानी कहने लगता है और इस तरह रात बीत जाती है। दूसरी रात को फिर स्त्री अनुमति मांगती है और तोता स्वीकृति के उपदेश के रूप में दूसरी कहानी कह कर रात बिता देता है। इस तरह तोता नित्य ही अपनी कथा के जाल में डाल कर सेठानी के सतीत्व की रक्षा तब तक कर लेता है जब तक उसका पति विदेश से वापस नहीं आ जाता।"

यद्यपि 'तुनीनामा' में प्रत्यक्ष रूप में सूफी दर्शन की कोई झलक नहीं देखनी किन्तु विचार करने पर यह सकेत अवश्य मिल जाता है कि तोता (गुरु) यदि चाहे तो साधक को लौकिक प्रेम के माध्यम से बचकर समय द्वारा उसे पारलौकिक प्रेम की ओर उन्मुख कर सकता है।

(ख) हिन्दी सूफी प्रमाख्यान

हिन्दी साहित्य सूफियों का जिस अर्थ में अर्णा है विशेषकर वे उनके प्रेमाख्यान ही है जिनके माध्यम से उन लोगों ने जनसाधारण में अध्यात्म के नीरस तत्वों को सरस एवं लोक-प्रिय बना दिया। ये हिन्दी सूफी प्रमाख्यान दक्षिणी भारत और उत्तरी भाग में दोनों ओर अलग-अलग रूप में प्रणीत हुये। हम इन दोनों प्रकार के प्रेमाख्यानों को निम्नलिखित दो शीर्षकों के माध्यम से प्रस्तुत करेंगे—

(१) दक्षिणी हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान (खड़ी बोली)

(२) हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान (अवधी)

(१) दक्षिणी हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान

दक्षिणी हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यानकारों में हम निजामी, बजही, बमीन, गोबारी और मुकीमी के सम्बन्ध में प्रकाश डालेंगे—

(१) निजामीकृत कदम राख और पदम रखना-काल—(सन् १४५७ ई० के

परचातु) —दक्खिनी हिन्दी का सर्वप्रथम प्रेमालयान होने का श्रेय 'कदम राव और पदम' को है। पं० परशुराम चतुर्वेदी के विचार से 'निजामी' ने 'कदम राव और पदम' की रचना सन् १४१७ ई० के बाद किसी समय की होगी।^१ इस प्रेमालयान की कोई भी प्रति अब तक उपलब्ध नहीं हो सकी है। अतः उसके सम्बन्ध में कुछ विचार प्रस्तुत करना कठिन है और तो और अभी तक इस प्रेमालयान में यह स्पष्ट नहीं हो सका है कि 'कदम राव और पदम' में नायक कौन है और नायिका कौन। दकन के उर्दू लेखक की हाशमी साहब ने इस प्रेमालयान के सम्बन्ध में जो पंक्तियाँ उद्धृत की हैं उससे भ्रम हो जाता है कि कदम राव नायक है अथवा पदम राव।

'कि तू साच मेरा गुंसाई' कदम।

पदम राव तुंज पांव केरा पदम॥

जहां तू घरे पांव हों सर धरूँ।

जय स सार कि लक तराई कलूँ॥^२

उपर्युक्त उद्धरण को देखते हुये इतना तो आभास निश्चय ही मिल जाता है कि निजामी ने इस प्रेमालयान को उत्तरी भारत के हिन्दी सूफी प्रेमालयानों की भाँति दोहे और चौपाइयों में छंदबद्ध नहीं किया है। उसकी शैली अरबी काव्य शैली के बहुत कुछ निकट की जान पड़ती है।

(२) बजही —दक्खिनी हिन्दी का दूसरा प्रेमालयानकार 'मुत्ता बजही' है जिसने 'कुतुब मुस्तरी' और 'सबरस' नामक प्रेमालयानों की रचना की है। 'सबरस' के सम्पादक श्री श्रीराम शर्मा ने अपनी प्रस्तावना में यह संभावना व्यक्त की है कि कवि गोलकुंडा के इब्राहिम कुतुब शाह के दरबार का एक कवि है।^३ कवि के इन दोनों प्रेमालयानों के कथानक इस प्रकार हैं—

कुतुब मुस्तरी (रचना-काल हि० १०१८, सन् १६१० ई०) * —'राजकुमार

१. दक्खिनी हिन्दी की सूफी प्रेम गाथायें —परशुराम चतुर्वेदी, ना० प्र० प० सं० २००५, अं० ३, ४
२. मध्ययुगीन प्रेमालयान —डॉ० श्याममनोहर पाण्डेय, पृष्ठ ८२, ८३ के आधार पर।
३. सबरस-संपादक —श्रीराम शर्मा, प्रस्तावना, पृष्ठ १
४. तमाम इस किया दीस बारा मने।
सम एक हजार होर अठारा मने॥

—कुतुब मुस्तरी पृष्ठ ५—दक्खिनी प्रकाशन समिति, हैदराबाद

कुली स्वप्न में एक सुन्दरी को देखकर मुग्ध हो जाता है और जगने पर उसे पाने के लिये बेचैन हो उठता है। उसके पिता इब्नाहिम चित्रकार आंतरिद से सुन्दरियों के चित्र बनवाता है जिनमें से एक चित्र स्वप्न सुन्दरी का भी है। राजकुमार उसे देख प्रसन्न हो उठता है। यह चित्र बंगाल के बादशाह की बेटी 'मुश्तरी' का है। राजकुमार 'मुश्तरी' के लिये चित्रकार को साथ ले चल पड़ता है। रास्ते में उसे 'मिरिख खा' नामक राजकुमार से भेंट होती है जो 'मुश्तरी' की बहन 'जुहरा' पर आसक्त है और एक जिन द्वारा बंदी बना लिया गया है। राजकुमार उसे मुक्त करता है और उसे साथ ले आगे बढ़ता है। फिर राजकुमारी 'आफनाब' से भेंट होती है। सभी उसके यहाँ ठहरते हैं। चित्रकार अकेले बंगाल जाता है और राजभटल में चित्रों का सजावट करते समय चित्रों के बीच 'राजकुमार कुली' का भी चित्र लगा देता है जिस पर राजकुमारी मुग्ध हो जाती है। फिर राजकुमार सूचना पाकर बंगाल जाता है और मुश्तरी से शादी करता है। 'मिरिख खा' की शादी 'जुहरा' से होती है। राजकुमार कुली स्वदेश वापस आ जाता है और मिरिख खा बंगाल में ही राज्य करता है।

सबरस (रचना-काल सन् १६२६ ई०)^१—'सीस्तान' के बादशाह 'अबल' के लड़के का नाम 'दिल' है। 'अबल' का प्रताप संसार में विराजमान है उसका लड़का 'दिल' भी अद्वितीय वीर, साहसी और धनुंधर है। अबल द्वारा उसे 'नन' नामक नगर का राज्य सौंप दिया जाता है। एक दिन सजलिस में 'आबेहयात' की प्रशंसा सुनकर वह उसके लिये व्यय हो उठता है। वह अपने जासूस 'नजर' को 'आबेहयात' का पता लगाने के लिये भेजता है जो सर्वप्रथम 'दाकफियत' नामक नगर में पहुँचता है। जहाँ के राजा 'नामूस' से 'आबेहयात' के सम्बन्ध में कोई जानकारी न मिलने पर वह आगे बढ़ जाता है। उसे 'रिजक' नामक वृद्ध से ज्ञान होता है कि 'आबेहयात' स्वर्गीय बस्तु है। वह प्रेमियों के आँसु में मिल सकती है।

वहाँ से निराश हो 'नजर हिदायत' के दुर्ग में पहुँचता है जिसका स्वामी 'हिम्मन' है। 'हिम्मन नजर' को समझाता है कि वह आबेहयात को न ढूँढ़े। उसके पीछे 'मजनु', 'जुवेखा' और 'यूसुफ' को बहुत कष्ट उठाना पड़ा। किन्तु 'नजर' अपनी 'हिम्मन' पर दृढ़ है। वह 'सुबकसार' नगर में पहुँचता है फिर आगे 'बीदार नगर' पड़ता है जहाँ राजकुमारी 'हुस्न' को देखता है। हुस्न, इश्क की पुत्री है। वह 'नजर' को 'आबेहयात' ढिलाने का वादा करती है। 'नजर' स्वदेश वापस

आता है। 'हुस्न' और 'दिल' की शादी हो जाती है। अक्ल और इश्क में समझौता होता है। इश्क, अक्ल को अपना मंत्री बना लेता है।

इस तरह हम देखते हैं कि 'वजही', 'सबरस' नामक प्रेमाख्यान में साधना के प्रत्येक अंग को ही प्रतीक पात्र मानकर कथा की सर्जना करता है। दोनों प्रेमाख्यानों के कथानक उद्देश्य परक है 'कुतुब मुश्तरी' में प्रेम और विरह का सफल चित्रण करके सूफी साधना की अभिव्यक्ति की गई है उसकी कथा समकालीन व्यक्ति को नायक बनाकर लिखी गई है। नायक कुतुब शाह कभी बंगाल गया था अथवा नहीं यह संदेहास्पद है। 'सबरस' की कथा का आधार मानवीय मनोभाव ही है जो प्रतीक रूप में कथा के पात्र है।

(३) अमीन (१६२० ई०) कृत बहराम हुश्नबानू—'अमीन' (बीजापुर), 'मुहम्मद कुली', 'वजही', और गौवासी का समकालीन था। उसने 'बहराम हुश्नबानू' नामक प्रेमाख्यान को लिखना प्रारम्भ किया था कि जिसे समाप्त नहीं कर सका था। इस प्रेमाख्यान को दूसरे कवि 'दौलत' ने १६३८ ई० में पूरा किया।^१ 'अमीन' अपने समय के अन्य कवियों की भाँति दरबारी कवि नहीं था। वह 'शाह आलम' नामक पीर का अनुयायी था। वह ईश्वर को जगत् का स्रष्टा मानता है—

'इलाही जगत् का करन हार तू। गरीबां नबीया का उद्धार तू'।^२

बहराम हुश्नबानू का कथानक इस प्रकार है—फारस शहर के बाद शाह का नाम 'शाह बहराम' था। उसे पशुओं के शिकार का अत्यन्त ही शौक था इसीलिये उसे लोग 'शाह बहराम गौर' भी कहते थे। संसार में उसकी तरह कोई दूसरा बादशाह नहीं था।

एक दिन प्रातःकाल के समय 'हुश्नबानू' अपनी तीन सहेलियों के साथ स्नान कर रही थी। उनमें 'बहराम शाह' की ही बात-चीत चल रही थी।

'सुना शहर फारस का है बादशाह। है खूबी मने खूब ज्यों मेहो माह ॥

कते है बहुत खूबसूरत है वो। फिरंग वीन की खूब सूरत है वो ॥

अगचें वही आदमी जाद है। चदा उसके आगे सो बी मात है ॥^३

प्रशंसा करते हुये उन सहेलियों ने चलकर बादशाह को देखने का निश्चय

१. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा—राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १२८

२. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा—राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १२६ से उद्धृत।

३. वही, पृष्ठ १३०

किया किन्तु 'दुश्नवानू' के यह कहने पर कि उसने आज रात में बुरा स्वप्न देख है यह कार्यक्रम स्थगित कर दिया गया। स्नानोपरान्त जब वे शहर आईं तो उन कपड़े गायब थे। वे रोने लगीं। कपड़ों की तलाश करने लगीं। इतने में बगीचे छिपा 'शाह बहराम' मिल गया। सबने उससे कपड़े छिपाने का उद्देश्य पूछा तब शाह बहराम ने अपने दिल के रहस्य को प्रकट किया—

'तुमारे जो साथ है बानू हुमन। उने दिल मे मेरे किया है वतन ॥

मेरा जीव उस पर हुआ है फिदा। खुदा उसमे मुजकू न राखे जुदा ॥'

'दुश्नवानू' की सहेलियों ने पहले तो 'शाह बहराम' की इच्छापूर्ति बड़ा ही कठिन ठहराया किन्तु जब शाह अपनी हठ पर अड़ा ही रह गया और उस कपड़े नहीं दिये तब सहेलियों ने प्रार्थना किया कि हम तो 'दुश्नवानू' की सहेलियाँ हैं तुम हम सबों पर तो आमक्त नहीं हो अतः हमारे कपड़े दे दो। शाह ने सहेलियों को कपड़े दे दिये। सहेलियाँ कपड़े पहन 'दुश्नवानू' की अकेली छोड़ घर चली गईं। लज्जा के मारे दुश्नवानू जल में समा गई। इस तरह दोनों का प्रथम मिल हो गया।

यह कथा श्रीकृष्ण के 'चीर हरण' से बहुत कुछ साम्य रखती है। प्रेम व उत्कट अभिलाषा का बड़ा ही सजीव चित्रण इस प्रेमाख्यान में हुआ है। उक्त भारत के सूफी प्रेमाख्यान 'मृगावती' में भी प्रेयसी का साक्षात्कार इसी प्रेमाख्यान व भांति कराया गया है।

(४) गीवासी कृत शैफुल मलूक और बहीउज्जमाल—जैसा कि हम पहले स्पष्ट कर चुके हैं। मुल्ला गीवासी के दो प्रमुख प्रेमाख्यान 'शैफुल मलूक बहीउज्जमाल' तथा 'मेना सतवंती' विशेष महत्वपूर्ण हैं। इनके कथानक इस प्रकार हैं—

शैफुल मलूक व बहीउज्जमाल (१० का० १०३५ हि०-१६२१ ई०)^१—
'मिर्ज' का बादशाह 'आसिम नवल' सतानहीन था। ज्यातिपियों की राय से उस यवन राजकुमारी में शाही की जिससे 'शैफुल मलूक' नामक पुत्र पैदा हुआ। उस दिन वजीर की भी 'साऊद' नामक पुत्र पैदा हुआ। एक दिन बादशाह ने दोनों बच्चों को बुलाकर 'शैफुल मलूक' को एक जरीदार कपड़ा तथा एक स्नेहान अंगूठी दी। कपड़े पर बने चित्र को देख राजकुमार उस पर मुग्ध हो गया बाद में उसे मालूम हुआ कि यह चित्र 'गुलिस्ताने एरम' के बादशाह की बे 'बहीउज्जमाल' का है। वह 'साऊद' के साथ उसकी खोज में चल पड़ा। स

१. बरस इक हजार पच तीस में। किया खगम यो नउम दिन तीस मे।

—गीवासी कृत-शैफुल मलूक व बहीउज्जमाल-पंक्ति २२६

८४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

को पार करता हुआ वह अपने साथियों सहित चीन पहुँचा। वहाँ एक ७० वर्षीय बूढ़े द्वारा ज्ञात हुआ कि 'कृस्तुनतुनियां' नगर में 'बद्दीउज्जमाल' का पता चलेगा राजकुमार आगे बढ़ा। समुद्र में तूफान आया। वह बहकर हव्शियों के देश में पहुँच गया जहाँ वह बन्दी बना लिया गया। हव्शी राजकुमारी उस पर आसक्त हो गई किन्तु राजकुमार का मन वहाँ नहीं लगा। वह 'कैसरिया नगर' पहुँचा। वहाँ से 'इस्फंद' नामक द्वीप में पहुँचा। वहाँ उसने 'बद्दीउज्जमाल' की सहेली को राक्षस के फंदे से मुक्त किया जिसकी सहायता से उसे 'बद्दीउज्जमाल' प्राप्त हो गई। उसे ले वह स्वदेश को लौट गया।

मैना सतवंती (१० का० सन् १६०८-१० ई०) के बीच—'चांदा बालाकुंवर नामक राजा की रूपवती कन्या है। लोरक एक खाला है, जिसका विवाह 'मैना' नामक सुन्दरी से हुआ है। एक दिन जब लोरक गाय चराकर वापस आता है तो उसे देख 'चांदा' उस पर आसक्त हो जाती है। फिर लोरक को बहुत समझा-बुझा कर उसके साथ दूसरे नगर में भाग जाती है। जब यह समाचार राजा को मालूम होता है तो वह 'लोरक' की स्त्री 'मैना' पर डोरे डालने के लिये कूटनी को भेजता है। कूटनी अपने माया जाल से 'मैना' को उसके सतीत्व से च्युत करना चाहती है किन्तु वह अपने निश्चय पर दृढ़ है। हार मानकर ६ माह पश्चात् कूटनी वापस आ जाती है। पुनः राजा कूटनी को लेकर 'मैना' के घर जाता है। स्वयं कोने में छिप जाता है और कूटनी को 'मैना' को फुसलाने हेतु भेजता है। जब कूटनी किसी तरह 'मैना' को उसके सतीत्व से डिगा नहीं पाती तब राजा 'मैना' के चरित्र में विशेष प्रभावित होता है। वह प्रकट होता है और मैना से कहता है—'तू मेरी माँ है मैं तेरा बेटा हूँ।'।

राजा लोरक और चांदा को वापस बुलवा देता है। विधिवत् लोरक और चांदा का विवाह होता है। लोरक मैना और चांदा के साथ प्रसन्नतापूर्वक रहने लगता है। मैना कूटनी का सिर मुँड़वाकर नगर से निकलवा देती है।

कुछ लोगो को भ्रम है कि गीवासी की 'मैना सतवंती' दाऊद कृत 'चंदायन' का दक्खिनी रूप है किन्तु वास्तव में विचार किया जाय तो यह कथा साधनकृत 'मैनासत' अथवा हमीदी के 'अस्मतनामा' का एक स्वतंत्र संस्करण है। इस प्रेमाख्यान में प्रेम की दृढ़ता, प्रेम की परीक्षा तथा सत की रक्षा का सुन्दर चित्रण मिलता है।

(५) मुकीमी कृत चंवर बवन और महियार—मुकीमी ईरान का निवासी फारसी का ख्याति प्राप्त कवि था किन्तु हिन्दी की महिमा से प्रभावित होकर इसने भी हिन्दी में काव्य लिखना प्रारम्भ किया था। यह असमाबाद उत्तरी ईरान के

सैयद वंश से सम्बन्धित था। पिता के साथ तीर्थाटन करता हुआ दक्षिणी ईरान पहुँच गया। पिता के मरणोपरान्त यह दक्षिणी भारत से बीजापुर में आ गया तथा पढ़-लिख कर एक अच्छा कवि बन गया। इसने 'चंदर बदन और महियार' नामक प्रेमाख्यान लिखा है जिसकी प्रेरणा इसे 'गोवासी' के 'शैफुल मलूक व बदीउज्जमाल' से मिली है^१ जो इससे पहले गोलकुंडा में लिखा जा चुका था।

चंदर बदन और महियार (२० का० १६२७ ई०)—'चन्दर पटब' की हिन्दू राजकुमारी 'चंदर बदन' पर एक मुसलमान व्यापारी महियार (मुहीउद्दीन) आसक्त हो जाता है। वह उसकी तलाश में 'चंदन पटन' पहुँच जाता है तथा 'चंदर बदन' को देख उसके चरणों पर गिर जाता है किन्तु चंदर बदन उसे ठुकरा देती है। उसे इससे मामिक चोट पहुँचती है। वह पागल हो जाता है और नित्य 'चंदर बदन' के घर के पास चक्कर काटने लगता है। 'चंदर बदन' के पिता को यह बात बुरी लगती है। वह कड़ाई करता है। एक दिन 'महियार' चंदर बदन के प्रेम में अपने प्राण दे देता है। उसके जनाजे को लोग उठाते हैं तो वह दूसरे रास्ते से जाता ही नहीं। जब 'चंदर बदन' के घर की ओर जाने वाले रास्ते से वे लोग जनाजे को ले चलते हैं तो वह आगे बढ़ने लगता है। 'चंदर बदन' के दरवाजे के सामने जाकर 'जनाजा' अचानक रुक जाता है। एक लौंडी 'चंदर बदन' को 'महियार' की मृत्यु का समाचार सुनाती है। 'चंदन बदन' उसे देखने आती है और फिर—

'कफन बीच आकर ओ चंदर बदन । गले लग सोती है सो जो एक तन ॥
गले उस गले लग पिरित प्यार सू' । पिरित मद मुहब्बत की महियार सू' ॥
जुदा उनको हर चंद करने लगे । कि दोनों को दो ठोर धरने लगे ॥
तां यों लग अपस में ओ सोते अये । जुदाई किये तो न होते अये ॥'^२

इस तरह दोनों का महा-मिलन होता है। 'चंदर बदन' की मौत हो जाती है और दोनों एक साथ एक ही स्थान पर दफनाये जाते हैं।

मुकीमी इस प्रेमाख्यान में सूफी ममनबी परम्परा के अनुसार किसी शाहेवक्त की न तो प्रशंस्त गाता है और न 'बज्रही', 'गोवासी' आदि कवियों की भक्ति आत्म-प्रशंसा ही करता है। उसका यह प्रेमाख्यान स्पष्ट करता है कि मजहब की दीवारें प्रेमी-प्रेमिका के मिलन में कदापि बाधक नहीं हो सकतीं, इम दृष्टिकोण में

१. चंदन बदन व महियार कथा—सं० मुहम्मद अब्बसुद्दीन सिद्दीकी—एम० ए० (भूमिका)

२. दक्षिणी हिन्दी काव्य-धारा—श्री राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ २२५ से उद्धृत

को राक्षस के चंगुल से छुड़ाया : 'निरमलदे' की सहायता से मेरा और राजकुमार का मिलन हो गया। माता को जब यह बात हुई तो उसने मुझे और मेरी बहन 'परमल' को खूब डाँटा। मैं कुवर के विरह में तड़पने लगी। लोक-लज्जा के निवारण के लिये माँ ने मुझे पक्षी बना दिया। साल भर बीत गये। प्रियतम की खोज में मारी-मारी फिर रही हूँ।" 'पुरुषोत्तम' ने उसे धर्म की बहन भान उसकी सहायता का निश्चय किया। वह सिर पर पिंजड़ा लिये 'सुरपति' की खोज में निकल पड़ा। दो वर्ष पश्चात् 'प्रेमपुरी' पहुँचा। उसकी माँ उसे पाकर प्रसन्न हुई। उसने पुनः अप्सरा बना दिया तथा सुरपति से विवाह कर दिया। इसी समय 'पुरुषोत्तम' और 'निरमलदे' तथा 'महानन्द' एवं 'परमलदे' का भी विवाह सम्बन्ध हो गया।"

इस कथा में परोपकार की महत्ता का वर्णन किया गया है। मंजुन कृत मधुमालती में भी इसी प्रकार 'मधुमालती' माँ के अभिगाप से पक्षी बन गई है। जिस तरह प्रेमा की सहायता से नायक-नायिका का मिलन हुआ था यहाँ भी मिलन होता है।

(११) कथा रत्नावली सं० १६६१ वि० (१६३४)^१ — "अमृतपुरी के राजा 'जगराई' ने सन्तान के लिये ज्योतिषियों की राय पर 'उदयभान' राजा की पुत्री जगरानी से विवाह किया जिसमें 'महिमोहन' नामक पुत्र पैदा हुआ। उसी समय मन्त्री 'जग जीवन' के यहाँ भी 'उत्तिम' नामक पुत्र पैदा हुआ। दोनों साथ साथ खेलते थे। १४ वर्ष का होने पर राजा ने दोनों को बुलवाया। राजकुमार को एक जामा और मुद्रिका तथा मन्त्री पुत्र 'उत्तिम' का सरपाव देकर विदा किया। जामे पर चित्रित चित्र देखकर कुंवर महिमोहन मुग्ध हो गया। वह विरह में बेचैन रहने लगा। राजा ने राजकुमारी की खोज का बहुत प्रयास किया किन्तु सफलता नहीं मिली। बाद में स्वयं ही राजकुमार 'रत्नावली' की खोज में निकल पड़ा, ५० लाख व्यक्तियों के साथ नौका द्वारा वह चीन पहुँचा। वहाँ से चित्तपुरी गया। फिर २७० वर्षीय वृद्ध से राय लेकर 'रूपदेश' के कष्टप्रद मार्ग पर चल पड़ा। रास्ते में तूफान आने से उसका साथ 'उत्तिम' आदि सभी साथियों से छूट गया। एक जागी उसे पकड़ कर अपने घर ले गया। जहाँ जागी की स्त्री उस पर मोहित हो गई। किन्तु कुंवर राजी नहीं हुआ अतः वह उसे कष्ट देने लगी। एक दिन कुंवर वहाँ से भाग निकला अनेक कष्ट उठाने के बाद उसे ख्वाजा खिख से भेंट हुई जिनकी कृपा से

१. सोरह सौ इक्यानवे बरष, रतनावति बांघी मैं हरषि ।

अगहन वदि साते करिजान, कथा संपूरन कर्यो बखान ॥

—जायसी के परवर्ती हिन्दी कवि और काव्य — डॉ० सरला मुखल, पृ० १७८

कुंवर की दो भूपाल मित्रों से भेंट हुई। फिर कुंवर ने 'पद्मिनी' नामक राजकुमारी को दैत्य के चंगुल से लुड़ाया दोनों सिंहल की ओर जा रहे थे। रास्ते में कुंवर का मित्र 'उत्तम' भी मिल गया। 'पद्मिनी' के सहयोग से कुंवर का 'रत्नावती' से मिलन हो गया।

इसके पश्चात् एक देव 'महिमोहन' को उड़ाकर 'रूपपुरी' में 'रूपरम्भा' के पास ले गया जिसने 'रत्नावती' के माता-पिता को 'महिमोहन' से व्याह कर देने को समझाया। इसी बीच 'पद्मिनी' को पकड़ने वाले दैत्य के भाई ने छल में 'महिमोहन' को पकड़वा लिया। 'रत्नावती' के विरह में दयाद्वं हो मुग्ध राजा ने दैत्यो को परास्त कर 'महिमोहन' और 'रत्नावती' का विवाह कर दिया। 'उत्तम' और 'पद्मिनी' का भी विवाह हुआ। दोनों खुशी-खुशी स्वदेश लौटे।^१

इस तरह हम देखते हैं कि रत्नावती और गैफूल मलूक व वदीउज्जमान की कथा में बहुत कुछ साम्य दिखाई पड़ता है। कथा में सर्वप्रथम निर्गुण ब्रह्म की बन्दना है।

(१२) ग्रंथ बुधिसागर या कथा मधुकर मालती सं० १६६१ (१६२४ ई०)^२—'मधुकर' और 'मालती' का प्रेम एक चटमार में प्रारम्भ होता है। बाद में मधुकर पिता के साथ विदेश चला जाता है। इधर मालती ब्रिजपत के एक बादशाह द्वारा खरीद ली जाती है। किन्तु वहाँ से मंत्री के यहाँ आकर विरहिणी का जीवन बिताने लगती है। मधुकर का पिता परदेश में ही मर जाता है। मधुकर घर आता है और 'मालती' को न पाकर बेचैन हो उठता है। वह मालती का खोज में निकल पड़ता है। खाजते-खाजते वह तुर्किस्तान के बादशाह के यहाँ पहुँच जाता है जहाँ 'मालती' बादशाह और वजीर से परित्यक्त होकर आ गई है। वहाँ 'मालती' के स्तौत्व नष्ट करने का प्रयास किया जाता है किन्तु असफलता मिलने पर वह संदूक में बंद करके समुद्र में फेंक दी जाती है। मधुकर उसकी रक्षा करता चलता है। फिर दोनों का साथ छूट जाता है। 'मालती' के मनीष को नष्ट करने के अनेक प्रयास किये जाते हैं किन्तु वह अपने 'सत' स नही डिगती समय का धर्येग खाती हुई बेचारी बगदाव पहुँच जाती है। वही 'मधुकर' भी एक बगी जहाँ के सहारे

१. जायसी के परवर्ती हिन्दी—सूफी कवि और काव्य—डॉ० सरला शुक्ल, पृ० ३८०-३८४ के आधार पर।

२. सोरह से इक्यान्वें ह फिगन बद येक।

जानि कवि कीनी कथा कर्कि ग्यान विवेक ॥

—ग्रंथ बुधिसागर (जायसी के परवर्ती हिन्दी सूफी कवि और काव्य—
डॉ० सरला शुक्ल) पृष्ठ ३७८

पहुँच जाता है। दोनों प्रेमी एक साथ बगदाद की एक सराय में एक-दूसरे को बगैर पहचाने रात में ठहरते हैं। सबेरे बन्दी बनाकर संधिघावस्था में हारूरशीद के सामने पेश किये जाते हैं। जहाँ उनके प्रेम की परीक्षा होती है। परीक्षा में खरा उतरने पर दोनों की शादी करा दी जाती है और वे अयोध्या पहुँचा दिये जाते हैं।^१

इस प्रेमाख्यान में प्रेम-साधना की कठिनाइयों का बड़ा ही विकट वर्णन हुआ है। जीवात्मा और परमात्मा के बीच भ्रम मान प्रेमी प्रेमिका के एक साथ सराय में ठहरने की कथा में प्रतीकात्मक संकेत प्रतीत होता है।

(१३) छीता सं० १६६१ (१६३६ ई०)^१—‘छीता’ देवगिरि के राजा देव की अत्यन्त सुन्दरी कन्या थी। जिसकी ‘सगाई’ नाटकीय ढंग से राजा ‘राम’ के साथ तीन साल के लिये हो गई थी। ‘छीता’ और ‘राम’ दोनों एक-दूसरे पर आसक्त हैं। तीन साल की प्रतीक्षा का समय उन्हें एक युग के समान बीत रहा है। इधर चित्र-महल की सजावट के लिये आया हुआ अलाउद्दीन के दरबार का एक चित्रकार ‘छीता’ के सौंदर्य की प्रशंसा अलाउद्दीन से करता है। अलाउद्दीन ‘छीता’ को देखने के लिये देवगिरि पहुँच जाता है। ‘राजादेव’ के विरोध करने पर युद्ध छिड़ जाता है। अलाउद्दीन छल से ‘छीता’ को पकड़ कर दिल्ली ले जाता है। उसके सतीत्व को नष्ट करने का बहुत प्रयास करता है; किन्तु ‘छीता’ अपने सत पर अडिग है। एक दिन ‘छीता’ अपनी सगाई की बात अलाउद्दीन से कह देती है। ‘छीता’ के अपहरण की बात सुनकर ‘राजा राम’ अत्यन्त दुःखी होता है। वह यागी वेश में दिल्ली पहुँच जाता है और अलाउद्दीन के दरबार में बीन बजाते समय पहचान लिया जाता है अलाउद्दीन ‘छीता’ और ‘राम’ के प्रेम की प्रगाढ़ता को देख बड़ा प्रभावित होता है और ‘छीता’ को ‘राम’ के साथ पुत्रीवत् बिदा कर देता है।^२

इस प्रेमाख्यान में ‘छीता’ के सत की रक्षा की प्रधानता दी गई है। अलाउद्दीन के चरित्र का उत्कर्ष दिखलाया गया है। ‘छीता’ और ‘राम’ की कथा को ‘सीता राम’ की कथा से साम्य दिखाने का प्रयास किया गया है।

(१४) कंबलावती हि० १०२७ (१६२७ ई०)^३—‘रूपपुरी’ के राजा ‘रूप-राइ’ के पुत्र शशि और मदन नगरी के राजा ‘मन्नराइ’ की परम सुन्दरी कन्या

१. सोरह सै जु तिरानबे। कथा कथी यह जान।

कातिग सुद छठ पूरम। छीता राम बखान ॥

—कथा छीता का अंतिम अंश

२. द्वादस दिन में जल कबि, करी सुमिरि जगदीस।

तबहि सन यो कहत हैं, येकस सन् खतईस ॥

—कथा कंबलावती

कंवलावती एक-दूसरे के चित्रों को देख मुग्ध हो गये और उनका परस्पर विवाह कर दिया गया। सोते समय एक दिन ये नवदंति परम सुन्दर होने के कारण इन्द्र सभा में मंगा लिये गये तथा सभा समाप्त होने पर इन्द्र के चर उन्हें 'धौराहर' पर छोड़ गये। दूर देखता हुआ एक देव 'कंवलावती' को उठा ले गया। नींद खुलने पर 'कंवलावती' के विरह में 'शशि' व्याकुल हो उठा। वह 'जोगी' बनकर हाथी, सर्प, भूत, पिशाच आदि कठिनाइयों का सामना करता हुआ कंवलावती की खोज में निकल पड़ा। गरुड की कृपा से गुरु के पास आने पर उसे 'कंवलावती' का पता चला। उसने जाकर 'कंवलावती' को 'देव' के चंगुल से मुक्त किया।

इसी बीच कंवलावती के रूप की प्रशंसा: मुन 'बल साधर' नामक राजा ने कुंवर पर आक्रमण किया, किन्तु वह हार गया। एक दिन आनन्द विहार करने समय नौका डूब जाने से पति-पत्नी फिर अलग हो गये। 'कंवलावती' बहते-बहते अपने 'श्वसुर' के देश में पहुँच गई। पहले तो राजा पुत्रवधू को न पहचान सका, किन्तु बाद में वह पहचान गया। 'कंवलावती' शशि के विरह में दिन बिताने लगी। उधर कुंवर बहते-बहते अप्सराओं के हाथ लग गया। कुंवर के भेजे तोने ने कंवलावती से मिलकर फिर कुंवर को खोज निकाला। बाद में गरुड की कृपा से वह उन दोनों विरहियों को मिलाने में समर्थ हुआ।

(५) शेष नबी कृत ज्ञानदीप, १०२६ हि० (१६१६ ई०)^१—'नीमसार' मिस्त्रि के राय मिरोमनि को शकर की कृपा से 'ज्ञानदीप' नामक पुत्र पैदा हुआ, बड़ा होने पर राजकुमार शिकार खेलने समय एक 'मिद्ध नाथ योगी' द्वारा कैसा लिया गया। कुंवर का मन योग में नहीं लगा। तब त्रिद योगी ने कुंवर को संगीत द्वारा वश में किया। एक दिन कुंवर 'विद्याधर' के 'राजा' मुखदेव को संगीत मभा म गया था। उसकी विदुषी कन्या 'देवयानी' का उसकी सहेली मुजानी ने झरोखे से कुंवर का दर्शन करा दिया। 'देवयानी' 'ज्ञानदीप' के रूप पर भासत हो गई। वह कुंवर के विरह में जलने लगी। एक दिन 'देवयानी' कुंवर की कुटी में जाकर मंत्राभिषिक्त एक कागज का घोंडा दे आई जिस पर सवार हो राजकुमार आकाश मार्ग से 'देवयानी' से मिलने उसकी छत पर जाने लगा और दोनों प्रेम मूल में बंध गये। जब राजा को इस बात का पता चला तो वह बहुत ही क्रुद्ध हुआ। उसने राजकुमार को पकड़वा सद्रूप में बन्ध करा नदी में फेंकवा दिया। वह बहता हुआ

१. एक हजार सन् रहे छबीसा। राज सुलही बनहु बरीसा ॥

संघत सोरह सै छिहंहरा। उक्ति गरंत कीन्ह अनुसरा ॥

—ज्ञानदीप—खं० बी उदय शंकर नास्की, छंद १७

‘भानराय’ की राजधानी ‘भानपुर’ में जा लगा । भानराय निस्संतान थे वहाँ कुंवर पुत्रवत् रहने लगा ।

इधर कुंवर के विरह में ‘देवयानी’ चिता बनाकर जलने जा रही थी कि शंकर पार्वती ने उसे बचा लिया । उन्होंने ‘राजा सुखदेव’ ने यह सोचकर कि शायद ‘ज्ञानदीप’ जीवित हो ‘देवयानी’ के स्वयंवर का आयोजन किया । ज्ञानदीप राजा भानराय के साथ स्वयंवर में आया । ‘देवयानी’ ने वरमाला ‘ज्ञानदीप’ को पहना दिया । इस तरह ‘देवयानी’ और ‘ज्ञानदीप’ का विवाह हो गया ।

‘ज्ञानदीप’ का पिता ‘सिद्धनाथ योगी’ की सहायता से ‘ज्ञानदीप’ को लाने के लिये विद्याधर पहुँचे । संभावित विरह को सोच ‘राजा भानराय’ की मृत्यु हो गई । ‘राजा भानराय’ का दाह-संस्कार करने ‘ज्ञानदीप’ को भानपुर जाना पड़ा । इस तरह ‘देवयानी’ को पुनः विरह कष्ट सहना पड़ा, किन्तु सहेली ‘सुरजानी’ की महायत्ना से ‘ज्ञानदीप’ और ‘देवयानी’ का मिलन हो गया । ‘ज्ञानदीप’ देवयानी को ले स्वदेश चला । रास्ते में वह ‘सुन्दर सेन’ के कुचक्र को व्यर्थ सिद्ध करता हुआ । अपने देश में आ गया और दत्तचित्त हो शासन करने लगा ।

ज्ञानकृत रूप-मंजरी और शेखनबी के ज्ञानदीप में धर्मपुत्र अथवा धर्मपुत्री बना लेने के विचारों में साम्य दिखाई पड़ता है । अन्य सूफी प्रेमाख्यानों की भांति हमने भी प्रेमी-प्रेमिका के मिलन में प्रस्तुत बाधाओं का चित्रण है ।

(ग) सूफी तत्व प्रभावित हिन्दी असूफी प्रेमाख्यान

सूफी प्रेमाख्यानों के अतिरिक्त आलोच्य काल में कुछ ऐसे हिन्दी असूफी प्रेमाख्यान भी लिखे गये जिनमें प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से सूफी तत्व विद्यमान हैं । फिर भी उनमें बहुत कुछ भिन्न भाव मिलते हैं । सूफी प्रेमाख्यानों के रचनाकार जहाँ सूफी थे और जिनका मुख्य उद्देश्य सूफी प्रेमाख्यानों के माध्यम से सूफी सिद्धान्त और साधना का निरूपण करना था वहाँ असूफी प्रेमाख्यानों के रचनाकार न तो सूफी थे और न उनकी रचना का उद्देश्य ही सूफियाना प्रचार था । फिर भी सम-कालीन होने के कारण इन असूफी प्रेमाख्यानों पर सूफी छाप स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है । इन असूफी प्रेमाख्यानों को संस्कृत, प्राकृत एवं अपभ्रंश से काफी प्रेरणा मिली है । यहाँ पर असूफी प्रेमाख्यानों के अध्ययन का मुख्य उद्देश्य यही है कि इसके परिप्रेक्ष्य में सूफी प्रेम गाथाओं की भाव-धारा स्पष्ट की जा सके ।

ऐसी प्रेम-गाथाओं में मुख्यतः प्रद्युम्न चरित, ढोला मारूरा दूहा, मैनासत, लखम सेन पद्मावती कथा, सत्यवती, माधवानल काम कंदला, प्रेम-बिलास, प्रेमलता कथा, रूपमंजरी, छिताई वात्सी, बेलि क्रिसन रुकमणीरी, रसरतन तथा गोरा बादल आदि विशेष महत्वपूर्ण हैं । यहाँ पर इन प्रेमाख्यानों के केवल उन्हीं अंशों पर

विचार किया जायेगा जिनके माध्यम से सूफी प्रेमाल्पनाओं की प्रमुख विशेषताओं के स्पष्टीकरण में सहायता मिल सके।

(१) सघारू कृत प्रद्युम्न चरित (२० का० १४११ वि०)^१—प्रद्युम्न चरित पर संस्कृत, अपभ्रंश और हिन्दी में अनेक काव्य लिखे गये हैं जिसमें हिन्दी में सर्वप्रथम रचना करने का श्रेय कवि सघारू को है।^२ इसमें नारद जी के पड़्यत्र से भगवान् श्रीकृष्ण का सत्यभामा से भी मुन्दर स्त्री रुक्मिणी से शादी का वर्णन है। नारद जी सौंदर्य वर्णन द्वारा दोनों पक्षों में प्रेम का उदय कराते हैं। श्रीकृष्ण बलराम की सहायता से 'रुक्मिणी' का हरण करने हैं तथा शिशुपाल का जिसके साथ रुक्मिणी की शादी निश्चित है बध कर देते हैं। रुक्मिणी के विवाह के पश्चात् बहुत दिनों तक श्रीकृष्ण अपनी पूर्व पत्नी 'सत्यभामा' की खबर तक नहीं लेते। बाद में 'बलराम' द्वारा दोनों रानियों में समझौता हो जाता है। 'रुक्मिणी' के पुत्र प्रद्युम्न को 'धूमकेतु' नामक राक्षस उठा ले जाता है जिसे 'काल मंत्र' नामक 'विद्याधर' बचा लेता है और अपना पुत्र घोषित कर देता है। प्रद्युम्न 'काल मंत्र' के शत्रु 'सिधस्थ' का बध करता है और दुवराज बन जाता है। 'काल मंत्र' के ५०० अन्य पुत्र ईर्ष्या करते हैं। वह वन में चला जाता है। वन में ही 'रत्नी' नामक सुन्दरी से उसकी शादी हो जाती है। घर आने पर 'काल मंत्र' की पत्नी 'कचन माला' के गेम प्रस्ताव को टकराने पर उसका कोपभाजन बनता है। फिर घर आता है और गृह-कलह में श्रीकृष्ण से तथा भामा रूपचन्द से भी युद्ध करना पड़ता है। अंत में विरक्त हो संन्यास ले लेता है तथा तपस्या में सिद्धिपद प्राप्त कर लेता है।

इस तरह पूरे काव्य में घात-प्रतिघात एवं चलता है। विरक्त, मिलन मायावी विद्याओं के चमत्कार से पूरा काव्य भरा पड़ा है।

(२) ढोला-मारूरा दूहा (रचना-काल १४०० वि० के पश्चात्)—यह 'पिपल' नरेश की कन्या 'मारवणी' और नरवर के राजकुमार 'तल' की प्रेम कथा है जिनकी शादी बचपन में ही हो गई थी और परिस्थितियों वश उन्हें विरह यातना भुगतनी पड़ी थी। दोनों में प्रेम का उदय शादी के पश्चात् हुआ। 'ढोला मारवणी' की यह प्रेम-कथा प्रेममार्गी सूफी प्रेमाल्पनाओं में बहुत कुछ साम्य रखती है। नायक-नायिका के प्रेम की आतुरता, मिलन में भौतिक बाधाओं का प्रस्तुत होना, आदि

१. सरस कथा रस उपजइ धनउ, निमुणहु चरित पजूसह तणउ।

संवत चौदह सै हुइ गये, ऊपर अधिक ग्यारह भये॥

भादव दिन पंचइ सो साक, स्वाति नक्षत्र सनीचर बारू॥

—प्रद्युम्न चरित, छंद ११, पृष्ठ ३

२. प्रद्युम्न चरित—कवि सघारू, प्रस्तावना १४

११२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

सभी विशेषताएँ जो सूफी प्रेमाख्यानों में मिलती हैं 'ढोला मारवणी' प्रेमगाथा में उपलब्ध हैं। कथा में प्रेमी-प्रेमिका का मिलन होना, माया लिप्त जीवात्मा का सांसारिक जीवन-यात्रा में भटकना तथा प्रेम-साधना द्वारा परमात्मा को प्राप्त कर लेना आदि आध्यात्मिक प्रतीक से प्रतीत हो रहे हैं।^१

(३) साधन कृत मैना संत (रचनाकाल सं० १५३७ वि० और १५५७ वि० के बीच) — 'मैना' बरनापुरी के अनुरुरि जाति के महाजनों में 'लालन' नामक महाजन की रूपवती पत्नी है। एक बार उसका पति व्यापार के लिए परदेश चला जाता है। प्रोषित पतिका 'मैना' आमोद-प्रमोदों को त्याग उदास रहने लगती है। एक दिन 'सातन' नामक लंपट राजकुमार की उस पर दृष्टि पड़ती है। वह 'मैना' पर आसक्त हो जाता है तथा 'मैना' को उसके सतीत्व से पथ-भ्रष्ट करने के लिए 'रतना' नामक कूटनी को भेजता है। किन्तु मैना पर पुरुष की ओर न देखने का निश्चय कर लेती है।^२ वह कहती है कि यदि मुझे मदन जलायेगा तो मेरी राख पवन उड़ा देगा। वह राख भी कहीं जायेगी तो वह लालन के ही घर जायेगी।^३ बाद में 'रचना' का प्रयास विफल हो जाता है। मैना का पति आ जाता है। 'रतना' कूटनी का सिट्ठ भुड़वा कर काले-पीले टीके कराकर गदहे पर चढ़ा नगर में उसे धुमवाती है और बाद में उसे गंगापार करा देती है।

यह सत परक एक असूफी प्रेमाख्यान है। इसमें मैना के आदर्श सतीत्व को दिखलाना ही कवि का मुख्य उद्देश्य है। इसका कथानक 'गोवासी' कृत 'मैना सतवंती' से साम्य रखता है।

(४) दामो रचित लखमसेन पद्मावती कथा (रचना-काल सं० १५१६ वि०) — 'लखमसेन' 'पद्मावती' कथा में कवि ने अपने समक्ष सूफी प्रेमाख्यानों में

१. विशेष जानकारी के लिये ढोला मारुवा दूहा-प्रकाशक-नागरी प्रचारिणी सभा काशी देखी जाय।

२. एहतन जारूँ एमकर, रूप रेख सब कार।

पुरुष न देखू नैन सू, लालन बिन संसार।।

—साधन कृत मैनासत—सं० हरिनिवास द्विवेदी, पृष्ठ १७४

३. जो मोहि मदना ज; रही, पवन उड़ावे खेह।

तो उड़ि के रज जाइ है, लालन ही के गेह।।

—वही; छंद ४०२

४. संवत पनरइ सोलोतरा, महारि, ज्येष्ठ बदी नवमी बुधवार।

सप्त तारिका नक्षत्र दृढ़ जाणि, वीर कथा रस करूँ बखान।।

—दामोरचित लखमसेन पद्मावती कथा—सं० नर्मदेश्वर चतुर्वेदी, बी० ४, पृ० १७

भिन्न आदर्श रखा है। इसे प्रेम काव्य की अपेक्षा वीर काव्य कहना अधिक उप-युक्त होगा। कथा के बीच-बीच में 'सिद्धनाथ' जोगी के चमत्कारों का उल्लेख नाथ-सम्प्रदाय के प्रभावों का द्योतक है। 'सिद्धनाथ' जोगी का नाम 'शेखनबी' ने भी अपनी रचना 'ज्ञानदीप' में लिया है। सूफी प्रेमाख्यानों की भाँति इस गाथा में भी भाग्यवाद पर जोर दिया गया है।

'लिरुयो लिलाट मे निहचे होई।

दैव दोष न दीजै कोई ॥'^१

पुस्तक दो खण्डों में विभक्त है। प्रथम खंड में पद्मावती स्वयंबर की कथा है और द्वितीय खंड में युद्ध का वर्णन है। सूफी कवियों की भाँति इस काव्य ग्रंथ में भी बहुज्ञता प्रदर्शन हेतु नायिका भेद-नीति आदि के वर्णन मिलने हैं।

(५) ईश्वरदास कृत सत्यवती कथा (रचना-काल १५५८ वि०—सन् १५०१ ई०)^२ इस कथा में 'सत्यवती' के सतीत्व का निरूपण किया गया है। कथा का नायक 'ऋतुपर्ण' अभिशप्त हो कोढ़ी हो जाता है जिसे 'सत्यवती' अपने सतीत्व के प्रभाव से अच्छा करती है। इसे कई विद्वानों ने प्रेमाख्यान कहा है।^३ किन्तु इसे प्रेमाख्यान मानना इसलिए उपयुक्त नहीं होता है कि इसमें प्रेम का उभार प्रदर्शन नहीं हुआ है बल्कि सत्य की महिमा का निरूपण हुआ है।^४ इसमें सूफी मसनवियों और पौराणिक संवादात्मक शैली का अनुसरण किया गया है। कथा-संगठन में 'जैनियों' के कथा-संगठन की स्पष्ट छाप दिखाई पड़ती है। सती महात्म्य तथा पद्मावती तीर्थ के गहनत्व को दिखलाना ही कवि का मुख्य उद्देश्य है। स्थान-स्थान पर मोति, घमें, भाग्य एवं प्रारब्ध पर भी चिंतन किया गया है। यथा —

'आपन कर्म सब भजु, जो विधि निखा लितार' अथवा

'जोग जतन तप कछु न होई। आप कर्म भजे सब कोई ॥'^५

१. दामोदरचित लखमसेन पद्मावती कथा—सं० नर्मदेश्वर चतुर्वेदी, पृष्ठ २३, चोपट्टी ६३।

२. जाति एक पाण्डव के मंगा। पाँच आत्मा आठो अंगा ॥ (१५५८ वि०)

—ईश्वरदास कृत सत्यवती कथा तथा अन्य कृतियाँ—विद्या मन्दिर प्रकाशन, ग्वालियर पृष्ठ ६८।

३. (क) हिन्दी प्रेमाख्यान काव्य—डॉ० कमल कुलश्रेष्ठ, पृष्ठ १२।

(ख) ईश्वरदास कृत सत्यवती कथा तथा अन्य कृतियाँ, भू०, पू० ३७।

४. मध्ययुगीन प्रेमाख्यान—डॉ० श्याममनोहर पाण्डेय, पृष्ठ ६६

५. भारतीय प्रेमाख्यान काव्य—डॉ० हरिकान्त श्रीवास्तव, पृष्ठ ४५६।

(६) माधवानल काम कंदला की कथाएँ—माधवानल कामकंदला की कथा पर आधारित अनेक प्रेम-गाथाएँ लिखी जा चुकी हैं उनमें से हमारे आलोच्य काल के अन्तर्गत लिखी गयी 'माधवानल काम कंदला' की कथाओं में हम केवल कुशल लाभ और कवि आलम कृत रचनाओं पर संक्षेप में प्रकाश डालेंगे।

बाचक कुशल लाभ कृत माधवानल काम कंदला चौपाई—बाचक कुशल लाभ कृत यह रचना पूरक कृतित्व के रूप में लिखी गई जान पड़ती है।^१ यह प्रेम काव्य होते हुये भी नीति एवं उपदेश प्रधान काव्य कहा जा सकता है।^२ कवि ने 'चौपाई' में कथा का वर्णन किया है। दोहों, सोरठों, गाहा एवं संस्कृत के श्लोकों तथा मालिनी छंदों में नीति एवं उपदेशों का उल्लेख हुआ है। कवि ने काम कंदला के तीन-तीन जन्मों की घटनाओं का उल्लेख करके माधवानल तथा काम कंदला के पूर्व जन्म के प्रेम सम्बन्ध को जताने का प्रयास किया है। माधवानल को 'शिव' का अंश बतलाकर कवि ने इनके प्रेम को आदर्श प्रेम के रूप में प्रस्तुत किया है जिस पर आध्यात्मिक प्रेम की छाप दिखाई पड़ती है। प्रेमाख्यानों की सामान्य परम्परा में 'नखशिख वर्णन', संयोग और वियोग के चित्रण आदि काव्य में रसात्मकता की वृद्धि करते हैं।

आलम कृत माधवानल काम कंदला (रचना-काल ६६१ हि०)^३—माधवानल काम कंदला की कथा से संबंधित हिन्दी प्रेमगाथाओं में आलम कृत 'माधवानल काम कंदला' सर्वप्रथम प्रेमगाथा कही जा सकती है। 'आलम कृत माधवानल काम कंदला' की वृहद् प्रति में नूफी मसनवी परम्परा के अनुसार प्रारम्भ में खुदा और पैगम्बरों की बंदना भी मिलती है किन्तु छोटी प्रति में यह बात नहीं है। 'आलम' ने नारी-सौंदर्य, नखशिख वर्णन, तथा संयोग-वियोग वर्णन बड़े ही सजीव और आकर्षक ढंग से लिखे हैं। विरह में एक तरफ काम कंदला तड़पती है—

'आलम मीत विदेसिया, लै गया सपत्ति सुख।

नैन प्रान विरह बस, रहे सहन को दुख ॥'

तो दूसरी तरफ 'माधवानल' को भी विरह का कम कष्ट नहीं है—

'विरह स्वास हियरे जो बाढ़ै। छिन-छिन आहि-आहि कर काढ़ै ॥'

इस तरह यह कथा पूर्णरूप से स्वच्छंद प्रेम की एक रोमांचक कहानी है। इसमें एकान्ततः लौकिक प्रेम का ही वर्णन हुआ है जिसमें सूफी प्रेमवाद के धार्मिक और दार्शनिक तत्वों का प्रायः अभाव-सा है।

१. मध्ययुगीन प्रेमाख्यान—डॉ० श्याम मनोहर पाण्डेय, पृष्ठ १०५।

२. भारतीय प्रेमाख्यान काव्य—डॉ० हरिकान्त श्रीवास्तव, पृष्ठ ४५६।

३. भारतीय प्रेमाख्यान काव्य—डॉ० हरिकान्त श्रीवास्तव, पृष्ठ २२१।

(७) जटमल नाहर कृत प्रेम विलास प्रेमलता कथा—(रचना-काल सं० १६१३ बि०)—‘मोतनपुर’ नगर के राजा ‘प्रेमविजय’ की राजकुमारी ‘प्रेमलता’ तथा राज-मन्त्री ‘मदन विलास’ के पुत्र ‘प्रेमविलास’ के पारस्परिक प्रेम का उदय एक पाठशाला में होता है। एक कुशल वीणा वादिका योगिनी की सहायता से अमावस्या की रात्रि में काली मन्दिर में उनका विवाह हो जाता है। दोनों उड़कर ‘रतनपुर’ पहुँचते हैं। जहाँ राजा की मृत्यु हो जाती है और हाथी द्वारा मंगल क्लेश उड़ेल दिये जाने पर ‘प्रेमविलास’ राजा बना दिया जाता है। प्रेमविलास विद्रोही एवं राजा चन्द्रपुरी का दमन करता है फिर सपत्नीक पिता के घर लौट आता है। बड़ा होने पर वह अपने पुत्र ‘प्रेमसिधु’ को राज-भार सौंप कर वानप्रस्थ ले लेता है।

कथा में प्रेम की अलौकिकता का प्रतिपादन बड़ी ही कुशलना से हुआ है। योगिनी की सहायता, काली का आशीर्वाद आदि घटनायें उनके लौकिक प्रेम को अलौकिक बना देते हैं। जैन प्रेमाख्यानों में इस प्रकार के लौकिक प्रेम में अलौकिकता का आरोप सूफी प्रभाव का ही द्योतक है। फिर भी काव्य-प्रणयन की दृष्टि से दोनों में भिन्नता है। सूफियों में जहाँ प्रेमी-प्रेमिका मिलन में कठिनाइयों और विपत्तियों का उल्लेख होता है। जैन प्रेमाख्यानों में संयोग सुख को ही महत्व दिया गया है। ‘प्रेमलता’ पति का ईश्वर का प्रतीक मानती है। वह कहती है कि जब से उसने ‘प्रेमविलास’ को देखा है उसका सारा ज्ञान, जप, ध्यान, भूख, नीद आदि सभी भूल गये हैं। वह निरन्तर योगिनी की भाँति उसी का ध्यान करती है।^१ जान कवि कृत बुद्धिसागर या मधुकर मालती प्रेम कथा में भी नायक-नायिका का प्रेमोदय पाठशाला में ही हुआ है जो इसके बाद की सं० १६६१ की रचना है।

(८) जटमल नाहर कृत गोरा बादल की बात (१० का० सं० १६८८ बि०-१६२८ ई०)—यह जटमल नाहर की दूसरी प्रमुख रचना है। इसका कथानक इति-हाम प्रसिद्ध पद्मिनी की कथा से सम्बन्धित है जो जागसी के पद्मावन के उत्तरार्द्ध की कथा से मिलती-जुलती है। फिर भी स्थान-स्थान पर कवि ने अपनी कल्पना का नया पुट दिया है। इस कथा में गोरा बादल के शीशों का वर्णन करना ही कवि का मुख्य उद्देश्य है। इसमें वीर और शृंगार रस की परिपक्वता हुई है।^२

(९) नंददास कृत रूप-मंजरी (१० का० सं० १६२५ बि०-सन् ११६८ ई०)—

१. मोहन ज्युं ध्यानुं तस ध्याना । बिसर गये सब मो सो ज्ञाना ॥

निजि दिन लउं मन ताकी लागी । भूख नीद सब मन से भागी ॥

—प्रेमलता प्रेमविलास—जटमल नाहर ।

२. बहु कृति तबज भारत शम्बाबली कार्यालय प्रयाग से प्रकाशित हुई है ।

११६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

‘रूप-मंजरी’ का एक छोटा-सा कथा-काव्य है जिसमें ‘रूप मंजरी’ नामक सुंदरी अपनी प्यारी सखी ‘इंदुमती’ की सहायता से अपने पति का परित्याग कर भगवान ‘श्रीकृष्ण’ से प्रेम करने लगती है। श्रीकृष्ण प्रेम में उन्मत्त हो प्यारी सखी ‘इंदुमती’ से छुपकर वह वृन्दावन चली जाती है। बाद में खोजते-खोजते ‘इंदुमती’ भी वहाँ पहुँच जाती है तथा ‘रूप मंजरी’ को ‘श्रीकृष्ण’ के साथ रास करते देख प्रसन्न होती है। इस तरह दोनों अपने परस्पर प्रेम से मुक्त हो जाती है।”

काव्य की नायिका “रूप मंजरी” स्वयं “नंददास” की मित्र कही जा सकती है। सखी इंदुमती के रूप में स्वयं कवि “नंददास” जी है। यद्यपि “रूप मंजरी” का कथानक लौकिक शृंगार से सम्बन्धित है किन्तु कवि ने अपने आध्यात्मिक भावों तथा लक्षणा भक्ति के अन्तर्गत परकीया प्रेम का प्रदर्शन किया है। इस प्रेमाख्यान में अलौकिक प्रेम की व्यंजना करके सूफी धार्मिक परम्परा एवं विश्वास को प्रश्रय दिया गया है। काव्य में संयोग की अपेक्षा वियोग वर्णन काफी विस्तार के साथ किया गया है। “रूप मंजरी” नाम से ही जान कवि ने भी एक सूफी प्रेमाख्यान लिखा है जो कथानक में इससे बिलकुल ही भिन्न है।

(१०) नारायणदास कृत छिताई-वार्ता — (२० का सं० १५८३ बि०—१५२६ ई०)^१—इस कथा में इतिहास और कल्पना का बड़ा सुन्दर समन्वय प्रस्तुत किया गया है। सूफी कवि ‘जान कवि’ ने भी सन् १६३६ ई० में ‘छिता’ नाम से इसी कथा को दुहराया। दोनों कथाओं में अलाउद्दीन जैसे क्रूर और निरंकुश बादशाह की कामुकता का चित्रण तथा क्षत्राणियों की कर्तव्यनिष्ठा का प्रदर्शन कवियों के उद्देश्य हैं किन्तु दोनों की कथाओं में भिन्नता है। नारायण दास की ‘छिताई-वार्ता’ में नायक सुरसी राज पुरोहित द्वारा वर रूप में चुने जाने है जब कि जान कृत ‘छिता’ में नायक ‘राम’ स्वयं ‘छिता’ के लिये देवगिरि में आ जाता है। छिताई-वार्ता में कवि का उद्देश्य अलाउद्दीन के प्रति जनसाधारण में सद्भावना पैदा करना है। कवि कथा के माध्यम से हिन्दू-मुस्लिम एकता का प्रयास करता है। संगीत तथा चित्रकला के महत्व को प्रदर्शित करता है। संगीत कला से अलाउद्दीन जैसे क्रूर बादशाह का हृदय परिवर्तित हो जाता है और वह ‘छिताई’ को उसके पति के साथ सद्भावना से गुन लौटा देता है। ‘छिता’ में यही उद्देश्य रखा गया है। जहाँ तक सूफी प्रेमाख्यानों के प्रभाव का सम्बन्ध है इस प्रेमाख्यान में ‘छिताई’ के मन को

१. पंद्रह सौ संबत तेरासी माता । कछुबक सुनी पाछनी बाता ।

सुदि अषाढ़ सात हूँ तिथि मई । कथा छिताई जवन भई ॥

—माता प्रसाद गुप्त द्वारा संपादित छिताई-वार्ता की प्रस्तावना के पृष्ठ ११ के के आधार पर ।

नष्ट करने का अलाउद्दीन का असफल प्रयास तथा सूफी नायकों की भाँति 'छिताई' की खोज में 'सुरसी' का योगी वेश में दिल्ली जा पहुँचना प्रेम की सात्विकता एवं कठोरता के परिचायक हैं।

(११) महाराजा पृथ्वीराज कृत बली किसन हकमजोरी (१० का० सं० १६३७ बि०) — भागवत पुराण और विष्णु पुराण के आधार पर इस प्रेमाश्रयान में 'श्रीकृष्ण' और 'रुक्मिणी' के प्रेम का वर्णन किया गया है। रुक्मिणी का प्रेम एकान्तिक प्रेम है। कृष्ण उसकी रक्षा करते हैं और फिर दोनों का विवाह हो जाता है। इस कथा की मुख्य विशेषता यह है कि इसमें नायक नंददाम की 'रूपमंजरी' की भाँति कोई लौकिक पुरुष न होकर स्वयं भगवान् श्रीकृष्ण हैं। यद्यपि इस कथा में पौराणिकता का छाप अवश्य है फिर भी 'रुक्मिणी' की श्रीकृष्ण के प्रति एकनिष्ठ प्रेम और उनकी प्राप्ति का दृढ़-संकल्प कथा में मुक्तियाना रंग भर देता है।

(२) पुहुकर कृत रस-रतन—(१० का० सं० १६७३ बि—हि १०३५)^१—
“पुहुकर कृत रस-रतन” की रचना-शैली पर सूफी प्रभाव की स्पष्ट छाप दिखलाई पड़ती है। इस कथा में ससार की सबसे रूपवती कन्या 'रंभा' और सबसे रूपवान् राजकुमार 'सोम' के प्रेम का वर्णन है। दोनों के हृदयों में प्रेमाकुमार के विकास के लिये 'रंभा' को कामदेव ने 'सोम' के रूप में तथा 'सोम' को 'रति' ने रंभा के रूप में दर्शन दिये। इस तरह दोनों एक-दूसरे की ओर आकृष्ट हो विरह में लडपने लगे। महली 'मुँजा' के करने पर 'रंभा' की मा के आदेशानुसार चित्रकार की सहायता से प्रेमी-प्रेमिका एक-दूसरे का पता पा सकी। फिर 'रंभा' के स्वयंवर का आयोजन किया गया। 'सोम' चम्पावती में आ गया किन्तु अन्तर्मुखी के कुचक्र से वह 'कल्पलता' नामक एक अन्य सुन्दरी के प्रेमपाश में फँस गया। राजकुमार 'रंभा' का भूल न सका। वह 'कल्पलता' का विरह में छोड़ योगी वेश में फिर 'चम्पावती' में आ 'मुदिता' दासों की सहायता से स्वयंवर में रंभा को प्राप्त कर लिया। इसी बीच 'कल्पलता' द्वारा प्रेषित मदेश विद्यापति नामक मुग्ध में 'सोम' को प्राप्त हुआ।^२ सोम 'रंभा' को ले 'कल्पलता' से मिला और दोनों रानियों को

१. एक सहस्र ऊपर पैतीसा। सन रसून सन नुस्खन दीसा ॥ (१०३५ हि०)

३ ७ ६ १

अति, सिन्धु, रस, इन्द्र प्रमाना। सौ विक्रम नवन् उहराना ॥ (१६७३ बि०)

—पुहुकर कृत रस-रतन—आदि खंड, चौ० २८, पृष्ठ ७

२. नाइक मधुप समान है, मन सुगन्ध रस प्रीति।

पीन सौह बिन स्वाति जल, त्रिय चात्रिक की रीति ॥

बहु नाइक-नाइक जिते, ते न होइ अनुकूल।

सौ तज मधुकर मालती, बंधो कमल के मूल ॥

—पुहुकर कृत रस रतन सं० डा० शिव प्रसाद सिंह युद्ध खण्ड दोहा १४६, १४७ पृ० २१४।

११८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

साथ ले अपने नगर 'बैरागर' आया । ३० वर्ष तक राज्य करने के पश्चात् अपने संचार पुत्रों को राज-पाट दे सन्यास ले लिया ।'

यह प्रेमाख्यान मसनवी पद्धति में लिखा गया है । प्रारंभ में कवि द्वारा निगुण और सगुण दोनों ब्रह्म की उपासना की गई है । प्रेम के संयोग और वियोग दोनों पक्षों का विस्तारपूर्वक वर्णन हुआ है । चमत्कार प्रदर्शन एवं लोकोत्तर घटना के सन्निवेश के लिए कवि अभिशप्त अप्सरा कल्पलता की कहानी का आयोजन करता है । सूफी प्रेमाख्यानों की भाँति ही प्रेममार्ग की कठिनाइयाँ, सहेली का सहयोग, आदि के चित्रण इस प्रेमाख्यान में मिलते हैं ।

निष्कर्ष

इस तरह मध्यकालीन सम्पूर्ण हिन्दी साहित्य पर विहंगम दृष्टि डालने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि उत्तरी भारत में जहाँ सूफियों ने अपने सिद्धान्त और साधनाओं के निरूपण के लिये भारतीय कथाओं और लोक कथाओं को आधार बनाया तो दक्षिणी भारत के सूफियों में से अधिकांश ने फारस की कहानियों पर भी नया रंग चढ़ाया । इन सूफियों ने प्रेमाख्यानों के माध्यम से अप्रत्यक्ष रूप में अपने उद्देश्यों की पूर्ति का प्रयास तो किया ही प्रत्यक्ष रूप में भी कहने का लोभ वे संवरण न कर सके और फुटकर सूफी काव्यों की रचना की जिनका अनुसरण समकालीन संतों ने भी किया । प्रेमाख्यान परम्परा से प्रभावित हो समकालीन कुछ दूसरे असूफी प्रेमाख्यान भी लिख गये जिसमें शुद्ध लौकिक प्रेम का ही चित्रण हुआ । कहीं भी उनमें अलौकिक प्रेम का आभास नहीं मिलता । फिर भी यह कहना न्यायसंगत नहीं होगा कि ये असूफी प्रेमाख्यान बिल्कुल ही सूफी तत्त्व विहीन है ।

मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य का अध्यात्म-दर्शन

हमने पहले ही स्पष्ट कर दिया है कि सूफी साहित्यकार अपनी रचनाओं में सूफीमन के सिद्धान्त और साधना का निरूपण करना ही अपने साहित्य मृजल का परम उद्देश्य मानते रहे हैं। अपने इस उद्देश्य-पूर्ति के लिये तथा अपनी रचनाओं को लोकप्रिय एवं सर्वग्राही बनाने के लिए इन सूफियों ने प्रत्यक्ष एवं अप्रत्यक्ष दोनों मार्गों का अनुसरण किया। प्रत्यक्ष विधि के अन्तर्गत सूफियों ने अपनी फुटकर रचनाओं अथवा प्रेमाख्यानों में बिना किसी प्रतीकात्मक संयोजन के सरल और सीधी भाषा में अपने विचारों की अभिव्यक्ति की। किन्तु जहाँ वे इसमें कठिनाई का अनुभव करते हैं वहाँ प्रेमाख्यानों की प्रेम कथाओं के माध्यम से आध्यात्मिक प्रतीकों द्वारा अपने विचारों की अभिव्यक्ति करने लगते हैं। सूफियों की इस प्रकार की प्रतीकात्मक विद्या पाठकों को एक ओर लौकिक प्रेम का आनन्द प्रदान करती है साथ ही साथ उसी पृष्ठभूमि में पारलौकिकता के भी दर्शन होने लगते हैं। सूफी प्रेमाख्यानों की यह प्रतीकात्मक विद्या अध्यात्म के मोरस और दुर्लभ विषय को अत्यन्त ही सरल, सरल एवं लोकप्रिय बना देती है। सूफियों ने अपने इन आध्यात्मिक प्रतीकों की व्याख्या कहीं-कहीं तो स्वयं अवसर प्राप्त होने पर कर दी है और कहीं-कहीं पाठकों के विवेक पर उन्हें समझन के लिये छोड़ दिया है। उदाहरण के लिए हम जायसी के पदभावत में इन आध्यात्मिक प्रतीकों की व्याख्या इस प्रकार पाते हैं :—

“चौदह भुवन जो तर उपराहीं। ते सब मानुष क घट माहीं।

तन चितउर मन राजा कीन्हा। हिय सिघल बुधि पाईमनी चोन्हा ॥

गुरु मुआ जेहि पंथ देखावा। बिन गुरु जगत को निरमल पावा ॥”^१ आदि

सूफी प्रेमाख्यानों के साथ-साथ हमने इनके स्वरूप के स्पष्टीकरण के लिए कुछ असूफी प्रेमाख्यानों के भी परिचय दिये हैं जिनसे यह बात स्पष्ट हो गई कि जहाँ असूफी प्रेमाख्यानों में शुद्ध लौकिक प्रेम का ही निरूपण हो सका है। सूफी प्रेमाख्यानों में लौकिक प्रेम के साथ-साथ आध्यात्मिक प्रेम तत्त्व भी विद्यमान हैं। अब

हम अपने आलोच्य काल की परिधि के अन्तर्गत रचित हिन्दी सूफी साहित्य में समाविष्ट आध्यात्मिक तत्वों की विवेचना करेंगे।

मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य और सूफी सिद्धान्त—मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य में जो सूफी तत्व मिलता है उसके पर्यालोचन से यह परिणाम स्पष्ट होता है कि अरब ईरान के प्रदेशों के सूफी सिद्धान्तों से यह बहुत कुछ भिन्न है। इसकी अपनी कुछ अलग विशेषताएँ हैं। भारतीय सूफीमत में एक सबसे बड़ा प्रभाव योगियों का है। सूफीमत के मूलभूत सिद्धान्तों में यद्यपि ध्यान आदि के लिए अनेक आसनो को महत्व दिया गया था किन्तु उनमें हठ-योग को कोई स्थान प्राप्त नहीं था; किन्तु भारतीय सूफीमत में हठयोग को भी महत्व दिया गया है। सूफी कवियों ने स्थान-स्थान पर इड़ा, पिंगला, सुषुम्ना नाड़ियो तथा शून्य आदि का वर्णन कर हठयोग को प्रश्रय दिया है। उनकी रचनाओं में गोरखनाथ, गोपीचंद, भर्तृहरि, सिद्धनाथ योगी आदि के नाम बराबर आते हैं। वे राजसुख की अपेक्षा योग-साधना को श्रेष्ठ मानते हैं।

“जो भल होत राज ओ मोयू । गोपीचंद नहि साधत योगू ॥”^१

राजा भर्तृहरि जो बहुत ज्ञानी माना जाता था जिसके राजमहल में सोलह सौ रानियाँ रहा करती थीं जो अपने कुचों द्वारा राजा के तलवे सहलाया करती थी अन्त में वह भी योग को श्रेयस्कर मान कर योगी हो गया।^२ सूफी प्रेमाख्यानों में जब साधक के हृदय में प्रेम का उदय हो जाता है तो वह योगी वेश में ही घर से निकलता है। सूफी प्रेमाख्यानों के नायक योगियों के ही वस्त्र-धारण करते हैं। कुतुबन कृत ‘मृगावती’ में राजकुमार ने मृगावती के विरह में माता-पिता किसी का कुछ ध्यान नहीं रखा। उसने योगी की सारी सज्जा लाकर योगी बनने की तैयारी कर ली।^३ जायसी के पद्मावत में राजा रत्न सिंह ने पद्मावती के विरह में राज का त्याग कर दिया तथा योगी बन कर हाथ में ‘किंगरी’ धारण कर लिया।^४ मंजन कृत ‘मधुमालती’ में राजकुमार ने माता-पिता आदि सबके समझाने

१. पद्मावत—जायसी, छंद १३३

२. राजा भरथरि मुना जो ज्ञानी । जेहि के घर सोरह सै रानी ॥

कुच लीन्हें सखा सहलाई । भा जोगी कोउ संग न लाई ॥

—पद्मावत—जायसी, छंद १३५

३. माता पिता कोउ नहि जाना । जोगी केर साज सब जाना ॥

—कुतुबन कृत मृगावती—पद्य १०५

४. पद्मावत जायसी—जोगी खंड छंद—१२६

पर भी कंथा (गुदड़ा), मेखली और चिरकुटा (बीषड़ा) सम्हाल लिया और सिर पर केशों की जटा पड़ गई। बज्र कोपीन बांध कर उसने गोरखनाथ (गोरखपंथी योगी) का वेश धारण कर लिया।

‘कथा मेखलि चिरकुटा जटा परी सिर केस।

बज्र कछोटा बाँधि कै, किय गोरख का बेस ॥’^१

योगियों के साथ-साथ भारतीय सूफीमत पर सिद्धों का भी प्रभाव स्पष्ट दृष्टिगोचर होता है। वे स्थान-स्थान पर महादेव आदि देवों के अतिरिक्त तो नाथ और चौरासी सिद्धों का भी उल्लेख करते हैं। जिसका विस्तारपूर्वक वर्णन हम अन्यत्र प्रस्तुत करेंगे। यहाँ इसका संकेत कर देना इसलिए आवश्यक था कि यह स्पष्ट हो जाय कि भारत में सूफीमत आकर अपने मूल रूप में ही नहीं पनपा, बल्कि उसे अपने विकास के लिये सिद्धान्त और साधना के विभिन्न अंगों पर जास्तीय छाप लगानी पड़ी और इसी परिप्रेक्ष्य में हमें मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य का अध्ययन करना होगा। सबसे पहले हम सूफीमत के सैद्धान्तिक पक्ष को लेंगे जिसमें परमतत्व, जीव, जगत्, मृष्टि और माया का स्पष्टीकरण किया जायेगा तत्पश्चात् सूफी साधना पर प्रकाश डालेंगे।

परम-तत्व—यद्यपि सूफी साधकों ने उपासना के लिए निराकार ब्रह्म को ही मान्यता दी है किन्तु उसकी उपासना प्रेम प्रधान होने के कारण उन्हें परम-ब्रह्म की अभिव्यक्ति के लिये साकार का आश्रय लेना पड़ा है। हिन्दी सूफी साहित्य में परम तत्व के निरूपण का जो प्रयास किया गया है उनमें ‘बाशरा’ और ‘वेशरा’ दोनों विचारधाराओं की अलक मिलती है। जायसी के अनुसार ईश्वर एक है। उसके समान दूसरा नहीं है। अतः वह अद्वितीय है। उसका कोई स्थान नहीं है और न कोई स्थान उससे रिक्त है। वह हर-रेख से हीन तथा निर्मल है।^२ वह परमात्मा अलक्ष्य, निराकार और रंग-भेद रहित है। वही सारी सृष्टि का रचइता है। वह सबसे सम्बन्धित है। वह प्रकट या गुप्त सभी प्राणियों में व्याप्त है। वह न तो किसी का पुत्र है, न किसी का माता-पिता। उसका किसी से नाता-रिश्ता भी नहीं है। न किसी ने उसे जन्म दिया है और न उसने ही किसी को जन्म दिया है। फिर भी सारी सृष्टि का रचइता वही है। वह पूर्ण स्वच्छंद है।

१ मंशन कृत मधुमालती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छां० १७२, पृष्ठ १४५

२. है नाहीं कोई तारक रूपा । ना ओहिजन कोइ जाहि अनूपा ॥

ना ओहि ठाऊँ न ओहि बिन ठाऊँ । रूप रेख बिन निर्मल नाऊँ ॥

—जायसी ग्रंथावली पद्मावत छंद ६

उसने जो चाहा वह किया और जो चाहता है करता रहता है। उसे रोकने वाला कोई भी नहीं है। उसने अपनी इच्छा मात्र से सबको जीवन दिया है। वह सर्व-शक्तिमान् है।^१ 'चाँदायन' में दाऊद भी परमात्मा को एकमात्र सृष्टि कर्त्ता स्वीकार करके उसकी स्तुति करता है। वह कहता है कि जिसकी हुई यह अमस्त पृथ्वी है उस एक परमात्मा का गुणगान मैंने किया है। उसके स्मरण से मन प्रसन्न होता है तथा अन्य कोई चित्त में नहीं समाता।

‘जाकर समै पिरथमी सिर जसि, कह्यो येक सो गार्ई।

हीय गहवर मन हुल्ह से, दूसर चित न समार्ई ॥’^२

‘मृगावती’ के स्तुति खंड में ‘कुतुबन’ भी परम तत्व को अलक्ष्य और सृष्टि-कर्त्ता के रूप में सर्वव्यापी स्वीकार करता है। वह कहता है कि परम तत्व निरंजन (निरूप) है जो देखा नहीं जा सकता है। वह ज्योति स्वरूप है जिसे देखकर मनुष्य स्वयं अपने आपको भूल जाता है। वह सबसे श्रेष्ठ, सिद्ध और परमेश्वर है। वह न स्त्री वेश में है और न पुरुष वेश में। माता-पिता और बन्धु उसका कोई भी नहीं है। वह एक और अकेला है। दूसरा वैसा नहीं है,^३ परम तत्व का निरूपण करते हुये ‘मंझन’ ने ‘मधुमालती’ स्पष्ट किया है वह है एक और अकेला है। दूसरा वैसा नहीं वह परमेश्वर एक होते हुये भी अनेक होकर प्रकट हुआ है। वह बहुत से वेश धारण किये हुये भी एक रूप है। तीनों लोकों में जहाँ तक भी स्थान है वह स्वामी ताना प्रकार के रूप धारण करके भोग करता है। वह कर्त्ता जगत् में जो कुछ चाहता है, करता है। वह सारे संसार का कर्त्ता अलख निरंजन कही भिखारी वेश में और कही राजा के वेश में विराजमान है।

‘अलख निरंजन करता, एक रूप बहु भेस।

कतहू बान भिखारी, कतहू आदि नरेस ॥’^४

इस तरह मंझन के विचार इस्लामी परम्परा से बिल्कुल ही भिन्न तथा भारतीय द्वैताद्वैतवाद से काफी मिलता-जुलता है। ‘मंझन’ की भाँति ‘उसमान’ भी परमात्मा को संसार का कर्त्ता और सबमें व्याप्त मानता है। इस तरह उसे न तो प्रकट ही माना जा सकता है और न उसे गुप्त ही कहा जा सकता है—

‘सो करता सब मांह समाना। परगट गुपुत जाइ नहि जाना ॥’^५

१. वही छंद ७

२. दाऊद कृत चाँदायन-सं० माता प्रसाद गुप्त, छंद १, पृष्ठ ७३

३. कुतुबन कृत मृगावती—सं० वही, छंद १, पृष्ठ १

४. मंझन कृत मधुमालती—सं० वही, छंद २, पृष्ठ ४

५. चिदाबजी-उसमान-पृष्ठ १, छंद २

‘उसमान’ भी अन्य सूफियों की भांति परमात्मा को अलख और अमूरत मानता है जिसे कोई देख नहीं सकता। वह परमात्मा जो चाहता है करता है।

‘अलख अमूरत, सोइ विधिलखै न मूरति कोय।

सो सब कीन्ह जो चाहा, कीन्ह चहै सो होय ॥’

ठीक इन्हीं विचारों को ‘शेखनबी’ ने अपने ‘ज्ञानदीप’ में दुहराते हुये ईश्वर को पाक्, पवित्र, अलख, अमूर्त तथा पापों का हरण करने वाला बतलाया है।

पाक् पवित्र एक ओह करता। अलख अमूरत पालक हरता ॥^२

इस तरह हम देखते हैं कि हिन्दी सूफी कवियों ने यथा-संभव कुरान और भारतीय विचारधाराओं में समन्वय स्थापित करने का प्रयास किया है। जायमी ने ईश्वर के प्रति जो विचार व्यक्त किये हैं वे बिल्कुल ही कुरान के मूर : अखलाक के अनुवाद से प्रतीत हो रहे हैं।^१ दक्खिनी हिन्दी के सूफी कवियों ने भी विशेषकर पुरानी परम्परा का ही अनुसरण करने का प्रयास किया है। संभवतः इसका कारण यह रहा होगा कि दक्खिनी हिन्दी के अधिकांश सूफी कवियों को इस्लामी राजाश्रय का ही भरोसा था। उत्तरी भारत के सूफियों को राजाश्रय से कोई मतलब नहीं था। दक्खिनी हिन्दी का सूफी कवि ‘अशरफ’ जैसा कि हम पहले बग चुके हैं अल्ताह को एक और सत्य मानता है। वह उसे पृथ्वी और आकाश का रचड़ता मानता है। वह कहता है कि चांद, सूरज, वृक्ष, तारे, बादल, बिजली, वृष्टि आदि सभी उसी परमात्मा के बनाये हुये हैं :-

इसके विपरीत उत्तरी भारत के सूफी इस्लाम के एकेश्वरवाद से महमत न होकर वे अद्वैतवाद की दुहाई देते हैं। उनके विचार से इस ससार में ईश्वर के सिवा और कुछ है ही नहीं। अग्नि, पवन, जल, धूल सभी में वही परमात्मा नाना रूप में व्याप्त है। उसका पता लगाना कठिन है :-

‘अग्नि पवन रज पानि के, भाति भाति व्यवहार।

आपु रहा सब भाहि मिलि, को निगरावे पार ॥’^४

वह सबके भीतर भी है वह सबमें भी है। सब कुछ वही है दूसरा और

१. चित्रावली-उसमान छंद ३, पृष्ठ २

२. ज्ञानदीप-शेखनबी-पृष्ठ १

३. कुल हो, अल्ला हो, बहद, अल्ताह मसमद-लमयलिद, बसम यूलद, बलमय कुल्सह कोफोवन बहद

—कुरान मजीद-सूर अखलाक-पृष्ठ ६६०

४. चित्रावली-उसमान, पृष्ठ १, छंद १

१२४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

कोई कुछ नहीं है। जिस प्रकार समुद्र में लहरें उठती हैं किन्तु वे उससे किसी प्रकार भिन्न नहीं हैं उसी प्रकार यह जगत् भी उसी से उत्पन्न हुआ है अतः भिन्न नहीं है।

‘सब वहि भीतर वह सब माहीं । सबै आप दूसर कोउ नाहीं ॥

सो सब आप रहा जग पूरी । तासों कहा नेर ओ दूरी ॥

दूसर जगत नाम जिन पावा । जैसे लहरी उदधि कहावा ॥’^१

परम-तत्त्व की महत्ता का निरूपण करते हुये जायसी लिखता है कि वह ‘परमात्मा नितान्त ही अद्भुत कर्मों है। उसके प्राण नहीं हैं फिर भी वह जीवित रहता है। उसके हाथ नहीं हैं फिर भी वह सारे काम किया करता है। जीभ के न होते हुये भी सब कुछ बोलता है। शरीर न होते हुये भी सारे स्थानों में डोलता-फिरता है। कान नहीं है किन्तु सब कुछ सुनता है। उसके हृदय नहीं है फिर भी सब कुछ विचार करता है। नेत्र नहीं है किन्तु सब कुछ देखता है। अतः इसको समझना कठिन है।

‘जीउ नाहि पै जियै गुसाई । कर नाही, पै करै सबाई ॥

जीभ नाहि पै सब किछु बोला । तन नाहीं सब बाहर डोला ॥

स्रवन नाहि पै सब किछु सुना । हिया नाहि पै सब किछु गुना ॥

नयन नाहि पै सब किछु देखा । कौन भांति अस जाइ बिसेखा ॥’^२

इस तरह सूफियों ने परम-तत्त्व के स्वरूप का जो निरूपण किया है उसके अनुसार परमात्मा सर्व-व्यापी है। संसार में एक-मात्र है। सर्वशक्तिमान् है। वह निर्गुण और निराकार है। वह अत्यन्त ही उदार और क्षमाशील है। ईश्वर परम सौंदर्यशाली है अतः प्रेम का पात्र है। उसका सौंदर्य ही सूफियों की प्रेम-भावना का आधार है। सूफियों के परम-तत्त्व के निरूपण में उपनिषदों द्वारा प्रतिपादित ‘अद्वैतवाद’ का आभास मिलता है किन्तु इसके साथ ही साथ ब्रह्मवाद की भांति यहाँ शुष्क ब्रह्मवाद नहीं है। चित्-अचित् का विवेचन होते हुये भी पार्थक्य को कोई स्थान नहीं है। सृष्टि के सृजन का जो स्वरूप और क्रम इन सूफियों ने प्रदर्शित किया है उससे स्पष्ट होता है कि यह ईश्वरीय सत्ता से बिल्कुल पृथक् है। इस तरह हम ईश्वर को एक प्रकाश-पुञ्ज रूप में अभिव्यक्त कर सकते हैं जिसकी अंशभूत रश्मियों के रूप में सारे संसार के पदार्थ हैं। जैसा कि हम पहले बता चुके हैं यदि वह महान् व्यापक समुद्र है तो संसार के सभी पदार्थ उसकी तरंगें हैं।^३

१. वही; छंद २, पृष्ठ १

२. जायसी ग्रंथाली (पद्मावत), छंद ८

३. सूफीमत और हिन्दी साहित्य—डॉ० विमल कुमार जैन, पृष्ठ १५६

परम-तत्त्व का निर्गुण और सगुण रूप—यद्यपि सूफियों ने परम-तत्त्व के निरूपण में उसे निर्गुण और निरंजन बतलाने का प्रयास किया है किन्तु जब वे उसकी प्रेमोपासना करने लगते हैं तो प्रेमी जीव ही अपनी प्रियतमा ईश्वर के लिए विकल नहीं रहता, बल्कि ईश्वर भी जीव से मिलने के लिये तड़पता रहता है। ऐसी दशा में हमें उसके साकार रूप की कल्पना अनिवार्य रूप से करनी पड़ती है। इस तरह सूफियों का अद्वैत उपनिषदों के विशिष्टाद्वैत से अधिक मेल खाता है। बिना इसके प्रेमी और प्रिय के मध्य प्रेम व्यापार संभव हो ही नहीं सकता।

परम-तत्त्व का सौंदर्य-बोध—सूफियों ने परम-तत्त्व को अत्यन्त ही सुन्दर रूप में चित्रित किया है। मोदर्य के कारण ही जीवात्मा उसकी ओर आकर्षित होती है। प्रायः सभी सूफी प्रेमाख्यानों में परम-तत्त्व के प्रतीक स्वरूप नायक अथवा नायिकाओं के नखशिख वर्णन में परम-सौंदर्य का उल्लेख मिलता है। 'दाऊद' कृत 'चाँदायन' में वृहस्पति चंदा से लोरिक के सौंदर्य का वर्णन करते हुये कहती है हे चंदा लोरिक की ज्योति सूर्य की है। उसके कानों में जा सोने के कुडल हैं उनमें गज-मुक्ता चमकते हैं। उसके ललाट पर मानों चन्द्रमा चमक रहा है। उसकी दंत पंक्तियाँ अत्यन्त ही शोभा दे रही हैं। उसके सिर के बाल पीठ पर लहरा रहे हैं। सिंह की भाँति उसकी कमर अत्यन्त ही क्षीण है। उसके नेत्र दूध से भरे कच्चोलों की भाँति हैं जिनमें उनकी कनीनिकायें भीतर रखे गये भ्रमरा की भाँति प्रतीत हो रही हैं। उसका कंचन वर्ण का शरीर जलक रहा है। उसकी मदन मूर्ति पर थोड़ी धूल तक नहीं लग सकी है। अर्थात् वह अत्यन्त ही निर्मल है। नायक का ऐसा अद्वितीय सौंदर्य उसकी अलौकिकता की आँर दंगित करता है। कुतुबन कृत मृगावती में मृगावती के सौंदर्य वर्णन में भी यही अलौकिकता चित्रित की गई है।—

दिपड लिलार दुईजि सास रेखा । उएउ मयंक 'मीन' जग देखा ॥
देखत नैनन दिष्टि खुटाई । भानु सरग जुनु उदिनन आई ॥
बदन पसेजे बूंद जरा तारा । चाँद नखत लै उएउ अकारा ॥

-
१. लोरहि चाँद सुरज कइ जोती । कुडल सोवन दिपहि गजमोती ॥
चंदु लिलार घरा जुनु लाई । चमक 'बतीसी' अतिइ सोहाई ॥
खोपा केस पीठि लहराये । लंक मीनि हरि गही न जाये ॥
नवन कचोरा दूधइ भरे । जुनु छपया किन्ह भीतरि धरे ।
कनक बरन झरकति हइदेहा । मदन मुरति उडि लागिन सेवा ॥

—दाऊद कृत चाँदायन—सं० माता प्रसाद गुप्त, छंद १३७, पृष्ठ १३४

१२८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

कर ही की जा सकती है जो उसकी खोज करते हैं उन्हें वह शीघ्र ही मिल जाता है ।

“फुनि यह रचि कै चरित पसारा । सो कहत मंह जो संभारा ।

चित देखि के खोजि चितेरा । खोज करहि तो मिलइ सबेरा ॥”^१

कुतुबन भी सर्वप्रथम हजरत मुहम्मद के नूर के निर्माण की बात मानते हैं । बाद में उसकी चिन्ता में संसार की अन्य वस्तुओं का निर्माण किया जाना कहते हैं । उस मुहम्मद के लिए ही उसने स्वयं अपने आपको भी प्रकट किया तथा शिव और शक्ति (पुरुष और स्त्री) के द्विधा घट (शरीर) किये ।

“पहिले नूर मुहम्मद कीन्हा । पाछे तेहि चिता सब लीन्हा ।

औ तेहि लगि आपुहि परगटा । सीउ सकंति कीतसि दुइ घाटा ॥”^२

‘जायसी’ भी अपने ‘पद्मावत’ में दाऊद और कुतुबन की भांति ही विचार व्यक्त करता है । वह कहता है कि ईश्वर ने एक निर्मल ज्योतिधारी पुरुष की रचना की, जिसका नाम मुहम्मद था । वह पूर्ण चन्द्र की भांति पूर्ण और सौन्दर्यवान् था । विधाता ने प्रथम ज्योति के रूप में उसे पैदा किया और उसी के प्रेम के लिए सृष्टि की रचना की ।^३ सृष्टि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में ‘जायसी’ अपने ‘अखरावट’ में लिखता है कि ईश्वर ने शून्य से इस विश्व की रचना की । सर्वप्रथम न तो आकाश था और न पृथ्वी थी, न चन्द्रमा था और न सूर्य । चारों तरफ केवल शून्य ही था । ऐसे अन्ध कूप में परमात्मा ने मुहम्मद रूपी प्रकाश की रचना की ।

‘गनन हुता नहि महि हुती, हुते चंद नहि सूर ।

ऐसइ अन्ध कूप मंह, रचा मुहम्मद नूर ॥”^४

इस तरह सृष्टि से पूर्व वह एकमात्र ईश्वर ही था । उसने इस सृष्टि की रचना क्रीड़ा मात्र में ही की । समस्त महाशून्य में उसी की एकमात्र व्यापक सत्ता थी, कोई दूसरा पदार्थ न था । आदि पुरुष (हजरत मुहम्मद) के हितार्थ ही उसने अठारह सहस्र जीव योनियों की सृष्टि की ।^५ ‘जायसी’ ने अठारह सहस्र योनियों

१. कुतुबन कृत मृगावती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ३, पृष्ठ २

२. वही; पृष्ठ ३, छन्द ४

३. कीन्हेसि एक पुरुष निरमरा, नाम मुहम्मद पुनो करा ॥

प्रथम जोति विधि तारक साजी, औ तिहि प्रीति सिहिटि उपराजी ॥

—जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, छन्द ११

४. अखरावट—जायसी, दोहा १

५. आदिहु ते जो आदि भुंसाई । जे सब खेल रचा दुनियाई ।

एक अकेल न दूसर जाती । उपजे सहस्र अठारह भांती ॥

वही, दोहा १

का सिद्धान्त इस्लामी परम्परा से ग्रहण किया है। हिन्दुओं में चौरासी लक्ष गोनियों की कल्पना की कई है। 'उसमान' भी सृष्टि का कारण मुहम्मद को ही मानता है। उसके अनुसार भी परमात्मा ने अपने अंश को दो भागों में विभक्त किया। एक अंश का नाम 'मुहम्मद' रखा। फिर उनके हृदय में प्रेम की ज्योति उठी। उसी प्रेम की ज्योति के दीपक की किरण के प्रसार से सारी सृष्टि की रचना हुई।

“आपन अंश कीन्ह दुई ठाऊँ, एक क धरा मुहम्मद नाऊँ ॥

पहिले उठा प्रेम विधि हिये, उपजी ज्योति प्रेम के दिये ॥

वही जोति पुनि किरिन पमारी, किरिन-किरिन सब सृष्टि संवारी ॥”^१

इस प्रकार 'उसमान' मुहम्मद साहब को ईश्वर का अंश मानने है तथा विश्व को उसकी किरण मानने है। 'कुतुबन' और 'उसमान' की दृष्टि में परमात्मा और सृष्टि दो पृथक्-पृथक् तत्व हैं। एक कर्त्ता है और एक कार्य। 'कुतुबन' की भाँति 'उसमान' भी ईश्वर को चित्रकार रूप में मानकर उसकी स्तुति कहते हैं—

“आदि बखानौ सोइ चितेरा। यह जग चित केहि जिन्ह केरा ॥”^२

'उसमान' 'चित्रावली' में अन्यत्र ईश्वर को सूर्य, सृष्टि को किरण, ईश्वर को उर्दाध और सृष्टि को लहर मानते हैं।^३ जायसी की भाँति ही 'शेखनबी' का भी दृष्टिकाण 'शरीभत' के अनुकूल है। स्रष्टा और सृष्टि में किसी प्रकार की एकता स्थापित नहीं की गई है। 'शेखनबी' कहता है कि उसी के स्वरूप से सभी साकार होते हैं किन्तु वह निराकार है किसी का रूप नहीं। वह अपने रूप का स्वयं कर्त्ता है। उसके रूप का कौन बखान करे वह अनूप है। उसके रूप की कोई उपमा नहीं।

दक्खिनी के कवि 'मुल्ला वजही' ने भी अपने 'कुतुब मुश्तरी' में परमात्मा को अजबल और कादिर कहा है। उसे मालिक मानकर अपने को उसका बन्दा माना है उसको वाहिद अहद, मुक्कसित और समद आदि विशेषणों से सम्बोधित किया है। यथा—

‘तू अजबल तू आखिर, तू कादिर अहे, तू मालिक तू बातिन तू जाहिर जहे।

तू ही वाहद है और तू ही अहद, तू मुक्कसित है तू ही समद ॥”^४

१. चित्रावली—उसमान, पृष्ठ ५, दोहा १०

२. वही, दोहा १

३. यह सूरज वह किरन संवाई। वह दधि यह सब लहरि उपाई ॥

—चित्रावली-उसमान, छंद १०

४. कुतुब मुश्तरी—मुल्ला वजही, पृष्ठ १

दक्खिनी के प्रायः सभी कवियों ने हम्द (ईश स्तुति) में कुरान के अनुसार तोहीद (एकेश्वरवाद) का समर्थन किया है।

मंज़न के सृष्टि सम्बन्धी विचार—मंज़न के सृष्टि सम्बन्धी विचार उपर्युक्त सूफी कवियों से भिन्न हैं। उसके अनुसार सारी सृष्टि में ईश्वर गुप्त होते हुये भी विलास करता है। वह सर्व-व्यापी है उसके समान न कोई दूसरा है न हुआ है और न भविष्य में ही होगा।

‘गुप्त रहे परगत जग, बेरसै सरब व्यापक सोइ।

दूजा कोइ न आहै, और भवा नहि कोइ ॥’^१

‘मंज़न’ के अनुसार मुहम्मद परमात्मा से पृथक् हो गये और उन्हीं के विरह में स्वयं सृष्टि के रूप में उत्पन्न हुए। मुहम्मद दीपक रूप में पैदा हुए और उसी का प्रकाश सर्वत्र व्याप्त हुआ।^२ इस तरह मंज़न ब्रह्म और सृष्टि के सम्बन्ध में अभेद की स्थिति मानते हैं। सारी सृष्टि को वे ईश्वर रूप मानते हैं। वे मुहम्मद साहब को भी ईश्वर का ही रूप मानते हैं।

‘ऊँचे कहीं पुकारि कै, जगत सुनै सम कोइ।

परगत नाउँ मुहम्मद, गुप्त जो जानिय सोइ ॥’^३

किन्तु दाऊद, कुतुबन, जायसी, उसमान, शेखनबी आदि सूफियों का सृष्टि सम्बन्धी दर्शन इससे मेल नहीं खाता। उनके विचार से परमात्मा और सृष्टि का सम्बन्ध अंशी और अंश का है। अतः दोनों एक दूसरे से पृथक् हैं। ‘जायसी’ ने ‘अखरावट’ में इस द्वित्व सत्ता के कार्य संचालन का उदाहरण देते हुये लिखा है कि जिस तरह लेखनी का मुख चीर कर जब दो भाग कर दिये जाते हैं तभी वह कार्य करती है उसी प्रकार सृष्टि की उत्पत्ति के आरंभ में ही द्वित्व सत्ता से सृष्टि क्रम गतिशील हुआ :—

‘चलि सो लेखनि मइ दुइ फारा। विरिछ एक अपनी दुइ डारा ॥’^४

इस प्रकार सूफियों ने सृष्टि का जो निरूपण अपने ग्रंथों में किया है वह

१. मंज़न कृत मधुमालती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद ४, पृष्ठ ६

२. सुनहूँ अब तेही के बाता। परगत मा जेहि बिरह बिधाता ॥

सइहि सरीर सिस्ट जो आवा। औरि सिस्टि सम ओहि कर भावा ॥

उदई जोति प्रगत सम ठाऊँ। दीपक सिस्टि मुहम्मद नाऊँ ॥

—मंज़न कृत मधुमालती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, पृष्ठ ८, छंद ७

३. वही; छंद ८, पृष्ठ ६

४. अखरावट—जायसी, दोहा ३

प्रायः यहूदी तथा इस्लामी परम्परा से प्रभावित है। सूफीमत में भारतीय परम्परा के अनुसार व्यावहारिक सत्ता निराधार नहीं, पारमार्थिक सत्ता पर आश्रित है। इसीलिये सूफियो ने लोक-व्यवहार को शाश्वत् धर्म मानकर लौकिक प्रेम को विशेष महत्व दिया है जिसके सहारे आध्यात्मिक प्रेम की प्राप्ति करते हैं।

जीव—जीव के विषय में सूफी कवियों ने प्रायः अद्वैत को ही मान्यता दी है। जीव और ब्रह्म में वस्तुतः वे कोई भेद नहीं मानते उनके विचार से जीव ब्रह्म का ही अंश है :—

‘रहा जो एक जल गुप्त समुन्दा । बरसा रहस अठारह बुन्दा ।
सोई अंश घटे घट मेला । ओसोइ बरन बरन होइ खेला ॥’^१

यही बात ‘श्वेताश्वतरोपनिषद्’^२ तथा ‘गीता’^३ में भी दुहराई गई है। परमात्मा भिन्न-भिन्न प्राणियों में तरह-तरह के शरीर धारण करके वही क्रीड़ा कर रहा है। वास्तव में जीवात्मा परमात्मा से बिल्कुल अभिन्न है। अपने इसी अभिन्न रूप को न पहचानने के कारण जीव इस ससार में दुःख भोगता है ‘चित्रावली’ में ‘उसमान’ ने भी ‘एक जोत परगट सबठाऊँ’^४ कह कर ब्रह्म और जीव की एकरूपता व्यक्त करने का प्रयास किया है। ‘वजही’ ने ‘कुतुब मुश्तरी’ के मंगला-चरण में ईश्वर स्तुति करते समय स्पष्ट किया है कि वह परमात्मा आप ही फूल है, आप ही फल है, आप ही चाँद, सूर्य, और मेघ हैं। वह एक होते हुये भी सभी स्थान पर विद्यमान है। उसी के प्रकाश की झलक सभी प्राणियों में दिखाई पड़ती है।

‘अपै फूल अपै फल, बन अहै । अपै चंद अपै सूर अपै घन अहै ।

गरज एक आपच सबै ठार है । उसी नूर का सब में झलकार है ॥’^५

१. अखरावट—जायसी, दोहा ४

२. त्वं स्त्री, त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत वा कुमारी ।

त्वं जीर्णो दृष्टेन बन्धसि त्वं जालो भवसि दिश्वतोमुखः ॥

—श्वेताश्वतरोपनिषद्—अध्याय ४, मंत्र ३

३. ममैवांसो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

भनः षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥

—गीता अध्याय ११, श्लोक ७

४. चित्रावली—उसमान, पृष्ठ ४, दोहा ६

५. वजिहरी हिस्वी काव्यधारा—राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १२

१३२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

माया—जैसा कि पहले कहा जा चुका है सूफियों के मूलभूत सिद्धान्तों में 'माया' नाम की कोई अलग से वस्तु नहीं आती। वे पंच विकारों में ही माया को भी समेट लेते हैं, यथा :—

एहि विधि काम घटावहु काया । काम क्रोध तिसना मद माया ॥^१

चूँकि सूफी इस्लामी परम्परा से विशेष प्रभावित हैं अतः इनके यहाँ माया को 'शैतान' की संज्ञा दी गई है। जायसी 'पद्मावत' के प्रतीकों का स्पष्टीकरण करते हुये विघ्न कारक तत्व 'राघव चेतन' को शैतान का दूत और अलाउद्दीन को स्वयं (शैतान) माना है। यथा :—

'राघव दूत सोई सैतानू । माया अलाउद्दीन सुलतानू ॥'^२

'संसार' ईश्वर का अचित पक्ष है। इसमें जीवात्मा उसका चित्त पक्ष है। अतः जीव का संसार से जातीय सम्बन्ध नहीं है। यहाँ वह भ्रम वश प्रपंच में पड़ा है और अपने को ईश्वर से पृथक् समझ रहा है। भ्रम ही उसका बंधन है। इस भ्रम के निवारण होने पर ही जीवात्मा शरीर बंधन से मुक्ति पा सकता है। इसी भ्रम को माया कहा गया है। सूफियों का यह मायावाद शंकर के 'मायावाद' से प्रभावित है। सूफी कवियों ने 'माया' का निरूपण अलग से सिद्धान्त रूप में न करके प्रेमाख्यानों में प्रेममार्ग की कठिनाइयों और प्रलोभनों के रूप में अभिव्यक्त कर उसको व्यावहारिक रूप दिया है जिसका हम आगे उल्लेख करेंगे। यह माया जीव को तब तक सताती रहेगी जब तक पावक, पवन, धूल और पानी से निर्मित यह शरीर रहेगा।

'काम क्रोध तिसना मद माया, पंच बियापहि कत्त ।

पावक पवन धूरिऔ पानी, जब लगि हहि एक सत्य ॥'^३

इसी माया के भ्रम में पड़कर जीव ईश्वर अंश होते हुये भी पाप कर्म भी करता है। दुःख भी भोगता है किन्तु वास्तव में पाप-पुण्य, दुःख-सुख ये सभी व्यावहारिक सत्ता के लक्षण हैं और वे माया जनित हैं अतः मिथ्या और भ्रमात्मक हैं।

मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य में साधना पक्ष—परम तत्त्व, सृष्टि, जगत्, जीव और माया आदि तत्वों के निरूपण के पश्चात् अब परम-तत्त्व की प्राप्ति के लिए मनुष्य को अनेक प्रकार की साधना करनी पड़ती है जिससे वह अपने हृदय को

१. अखरावट—जायसी छंद ३१।

२. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत छंद ६६५ (उपसंहार)।

३. कुतुबन कृत मृगावती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, पृष्ठ २, छंद ३।

“अब नाड़िका माहि नहि पीरा । प्रगट पियर मुख बोन सरीरा ॥
कहि न आव हम हिये बिचारा । ई जस विरह घाउ कर मारा ॥”^१

सूफियों का विश्वास है कि जिस स्थान पर जगत् में दुःख होता है प्रीति भी उसी स्थान पर होती है । वह बेभारा प्रेम की बात क्या जाने जिसके शरीर में दुःख नहीं होता ।^२

(२) एकनिष्ठा—सूफी प्रेम का दूसरा लक्षण एकनिष्ठा है । प्रेमी अपने प्रिय के सिवा किसी दूसरे को कभी भी स्मरण नहीं करता । ‘मंसन’ कृत ‘मधु-मालती’ में ‘मनोहर’ कहता है कि जब से वह मधुमालती पर अनुरक्त हुआ तब से उसने किसी अन्य को न तो देखा और न सुना । जिस किसी से परिचय हुआ वह उसी के देश का रहा ।

“कहा कुबर गुन प्रेमा बाता । जब सो जिउ मधुमालती राता ॥

सुना न देखा यहि कलि कोई । जेहि परिचै वोहि देस क होई ॥”^३

ऐसा विश्वास किया जाता है कि यदि किसी को एक मन और एक चित्त करके खोजा जाय तो वह अत्यन्त ही दूर होते हुये भी निकट आकर मिल जाना है ।

“जेहि काहू खोजै कोऊ, एक मन एक चित्त लाइ ॥

होइ दूर जो अति तऊ, नियरहि मिलै सो आइ ॥”^४

इसी तरह पद्मावत, मृगावती, मधुमालती, आदि प्रायः सभी प्रेमाख्यानों में बहुत प्रयास किया जाता है कि प्रेमी प्रिय से विमुख हो जाय किन्तु प्रेमी एक-निष्ठ हो अपने प्रेम मार्ग पर अग्रसर हो जाता है । वह किसी की बातों से रंच-माख भी प्रभावित नहीं होता ।

सूफी प्रेम-साधना

सूफी प्रेम-साधना के लिये साधक को निम्नलिखित क्रियायें करनी होती हैं :—

(१) आत्म-शुद्धि—सूफी प्रेमाख्यानों में शुद्ध प्रेम के लिये हृदय की पवित्रता और आत्म-शुद्धि पर विशेष बल दिया गया है । जब तक प्रेमी का हृदय शुद्ध नहीं

१. वही; छन्द ६५, पृष्ठ ३८

२. जेहि ठां दुख होइ जग भीतर, प्रीति होइ बस ताहि ।

प्रीति बात का जानै बपुरा, जेहि सरीर दुख नाहि ॥

—मंसन कृत मधुमालती-डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ११६, पृ० ६७

३. वही, छन्द २४३, पृष्ठ २०६

४. चित्तावली उसमान, छन्द १४२, पृष्ठ ५६

होता तब तक उसे प्रिय के दर्शन नहीं होते। 'चित्रावली' में 'उसमान' ने योगी के मुख से कहलवाया है कि चित्र में चितेरा निवास करता है किन्तु जिसकी दृष्टि निर्मल होती है वही उसे देख सकता है।^१ पद्मावत में राजा रतनसेन तप करते-करते सुख कर इतना कृशकाय हो जाता है कि विरहाग्नि में जलकर राख की ढेर-सा दिखाई पड़ने लगता है।^२

(२) अहंकार का दमन—सूफी आस्था के अनुसार प्रेमी साधक को प्रिय की प्राप्ति के लिये अपने अहंकार पर विजय प्राप्त करनी होती है। जिन्हें गर्व होता है उन्हें प्रिय की प्राप्ति नहीं होती। दाऊद कृत 'चाँदायन' में जब 'रूप चंद' को अपने बल पर गर्व होता है और वह एक क्षण में ही 'गोबर' को जला डालने की घोषणा कर देता है तथा दूतों के सिर काट कर नगर में घूमाने और खाल को पेड़ में टंगवा देने की डिग हाँकता है। यथा :—

“अबही डीठ तिहिमार पियारू। खिन एक भीतर गोबर जारू।

मूड़ काटि के गंवइ फिराऊ। खाल टांग के रूख टंगाऊ॥”^३

तब रूप चंद के गर्व का परिणाम यह होता है कि लड़ाई में उसकी बुरी तरह हार होती है। 'लोरिक' बाँठ का सिर काट कर ले चलता है और उसे देख राजा रूप चंद का दल भाग निकलता है।

“धरेसि तारि तरवारि कंठ महि, काटि चला लइ मुड।

भाजि चला दर राउ रूप चंद, देखि परा धर रुण्ड॥”^४

जायसी के पद्मावत में भी 'पद्मावती' यह चेतावनी देती है कि जहाँ गर्व रहता है, वहाँ पीड़ा होती है। जहाँ हँसी होती है वहाँ दुःख भी होता है। गर्व के समुद्र में कितने लोग डूब गये जिनका खोजने पर भी पता नहीं चलता। यथा :—

“बहु तक परे समुन्द्र मंह, परत न पाबा खोज।

जहाँ गरव तह पीरा, जहाँ हंसी तह रोज॥”^५

(३) क्रोध और ईर्ष्या की समाप्ति—सूफी प्रेमाख्यानों में प्रेमी साधकों को

१. चित्रहि मंह मो आहि चितेरा। निर्मल दृष्टि पाउ सो हेरा॥

—चित्रावली—उसमान, छन्द १६७, पृष्ठ ६५

२. राजा इहां ऐस तप झूरा। मा जरि विरह छार कर कूरा।

—जायसी ग्रंथावली—पद्मावत, छन्द २४०

३. दाऊद कृत चाँदायन—सं० डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त; छन्द १०७, पृष्ठ १३६

४. दाऊद कृत चाँदायन—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १३३, पृष्ठ १३०

५. जायसी ग्रंथावली—पद्मावत, छन्द २८०

तब तक प्रिय का मिलन नहीं होता जब तक उसमें क्रोध और ईर्ष्या नाम-मात्र के लिये भी शेष रह जाती है। जब उसके लिए भले-बुरे सभी एक से हो जाते हैं वह सबको एक समान देखने लगता है, मार, गाली और क्रोध को अपने भीतर नहीं रखता। उसके भीतर कोई गोपनीय रहस्य शेष नहीं रह जाता और न वह किसी के प्रति मोहासक्त ही होता है तब उसे प्रिय के दर्शन होते हैं—

“मल औ मंद दोउ एक लेखा। दुइ न जान सब एक लेखा।

मारि गारि जिय राख न कोह। रहस न होउ कि ए कछु छोह ॥”^१

प्रेम और विरह

सूफी प्रेमाख्यानों में प्रेम के साथ-साथ विरह का अनिवार्य सम्बन्ध दिखलाया गया है जिसके हृदय में प्रेम होता है उसे विरह की पीड़ा निश्चय ही होती है और जिन्हें विरह सुख झेलने को मिलता है उन्हीं को प्रेम भी अच्छा लगता है।

“जेहि रे पिरम तिहि बिरह सतावइ, बिरह जे तिहि पिरम मुदावइ ॥”^२

प्रेमी को प्रिय का संयोग तब तक नहीं होता जब तक वह अपने को विरह की आग में तपा नहीं लेता। जायसी का कहना है कि प्रेम की चिंगारी का नाम मुनते ही धन्ती और आकाश भय से कापने लगते हैं। वह विरही और उसका वह हृदय धन्य है जिसमें ऐसी विरह की अग्नि समाई रहती है।

“मुहम्मद चिंगी प्रेम के, मुनि महि गगन डेराइ।

धन विरही औ धन हिया, तहं अस अग्नि समाइ ॥”^३

विरह में तप कर साधक की सारी कलुपतायें नष्ट हो जाती हैं और वह प्रिय (परमात्मा) को प्राप्त करने में सक्षम हो जाता है। ‘मंजून’ तो विरह से साक्षात् ईश्वर का ही दर्शन करता है। वह कहता है कि जब विघाता स्वयं उसके विरह में सृष्टि रूप में आया तो सारी सृष्टि ही उसी के भाव में परिवर्तित हो गई।

“सुनहु अब तेही के बाता। परगट सा जेहि बिरह विघाता।

सइहि तरीर सिस्टि औ आवा। और सिस्टि सम ओदिकर भावा ॥”^४

विरह सृष्टि के मूल में ही इस संसार में आया किन्तु बिना पूर्व-जन्म के

१. चित्तावली—उसमान, छन्द २११

२. दाऊद कुत बरिदायन—डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त, छन्द ३५४, पृष्ठ २८२

३. जायसी चंदावली—पद्मावत, छन्द २१०

४. मंजून कुत—मधुवालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ७, पृष्ठ ८

पुण्य के वह किसी को प्राप्त नहीं होता । जिसके शरीर में विरह रहता है, वह प्राणी अमर हो जाता है, मरता नहीं ।

“सिस्टि मूल विरहा जग आवः । पै बिनु पुव्व पुनि को पावा ।

विरह जीउ जेहि के घट होई । सदा अमर रहे मरै न सोई ॥”^१

विरह की भावना और सिद्धि किसी शास्त्र के पढ़ने से नहीं प्राप्त होती । जिसको दयालु और दयानिधि ईश्वर दया कर इसे देता है वही यह निधि प्राप्त करता है—

“कौनों पाठ पढ़े नहि पाइअ बिरह बुद्धि औ सिद्धि ।

जा कहं देइ दयाल दया करि सो पावै यह निद्धि ॥”^२

सूफी कवि ‘उसमान’ अपनी ‘चित्रावली’ में विरह का निरूपण करते हुये कहता है कि विरह की अग्नि हृदय के भीतर जला करती है जिसका अनुभव यह शरीर ही कर सकता है । वह भीतर ही भीतर बिलूत की भांति जला करता है । उसका धुआ भी नहीं उठता ।

“विरह अग्नि उर मंह बरै, एहितन जानै सोइ ।

सुलगै काठ बिलूत ज्यौ, धुआ न परगट होइ ॥”^३

जायसी का विश्वास है कि प्रेम के साथ विरह रस उसी प्रकार छिपा है जैसे मोम के घर मधु और अमृत के साथ-साथ डंक मारने वाली शहद की मक्खी । यथा :—

“प्रेमहि मांह विरह रस रसा । मैन के घर मधु अमृत बसा ॥”^४

विरह की अग्नि शरीर में इस प्रकार प्रज्वलित होती है कि उससे शरीर की सारी शीतलता (अचेतनता) भाग खड़ी होती है और बसन्त ऋतु के आगमन की भांति जैसे पृथ्वी हरी-भरी हो जाती है वैसे सर्वत्र हरियाली छा जाती है । रावण की लंका तो जल कर बुझ गई थी किन्तु यह विरह की अग्नि किसी प्रकार तब तक नहीं बुझ सकती जब तक प्रिय न मिल जाय जिसके कारण से यह लगी हो ।

“विरह आनि ऐसी परजरी । सीउ परान पुहुमि सब हरी ॥

रावन लंका जरि बुझी, यह कैसेहुं न बुझाइ ।

१. वही; छन्द २६, पृष्ठ २५

२. मंजन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द २६, पृष्ठ २५

३. चित्रावली—उसमान, छन्द ४२६

४. जायसी ग्रंथावली—पद्मावत, छन्द १७०

जेहि कारन यह लागी, तेइ भेंटइ ती रे जाइ ॥”^१

‘गोवासी’ ने अपने ‘शैफल मलूक व बदीउज्जमाल’ में प्रेम को असाध्य रोग बतलाते हुये लिखा है कि इस संसार में हर रोग की दवा है किन्तु प्रेम के दर्द (विरह) की कोई दवा नहीं है।

‘सभी हर दरद कू है हर के दवा । बनै इरक के दर्द कू नै दवा ॥”^२

अब्दुल कद्दूस गंगोही का कथन है कि प्रेम की पीड़ा ऐसी होती है जो संयोग और वियोग दोनों अवस्थाओं में चैन से नहीं रहने देती। जब प्रियतम सेज पर रहते हैं तब भी नींद नहीं आती। बराबर इस बात की चिन्ता लगी रहती है कि पता नहीं कब प्रियतम हमसे अलग हो जायें और जब अलग रहते हैं तब तो विरह सताता ही है। वे कहते हैं :—

‘जे पिउ सेज त नींद कस, जे पर देश तो यो ।

विरह विरोधी कामिनी, ना सुख यो ना यों ॥”^३

इस तरह विरह साधक रूपी नायिका के लिए कभी भी सुखप्रद नहीं होने पाती।

सूफियों के विचार से विरह ही इस जीवन का बादशाह है। जिसके शरीर में विरह नहीं उत्पन्न होता वह मृतक के समान है।^४ विरह की यह महत्ता केवल भारतीय प्रेमग्रन्थों में ही नहीं, बल्कि फारसी के प्रेमग्रन्थों में भी चित्रित की गई है। निजामी के ‘लैला मजनू’ में ‘खुसरो शीरी’ ‘यूसुफ जुलेखा’ में प्रेमी-प्रेमिका के विरह की तड़पन का बड़ा ही मार्मिक चित्रण हुआ है। भारतीय प्रेमग्रन्थों में विरह के चित्रण प्रायः बारहमासे और षट्शतु वर्गन के माध्यम से किये गये हैं।

प्रेममार्ग की कठिनाइयाँ—सूफियों के विचार से साधना का प्रेममार्ग अत्यन्त ही कठोर है। इसमें साधक को अपना सब कुछ त्याग कर देना पड़ता है। ~~समस्त~~ का त्याग कर देने के पश्चात् ही प्रियतम के दर्शन हो सकते हैं। यदि साधक ने प्रियतम को छो दिया तो उसका सब कुछ नष्ट हो गया। यह प्रेम की कथा अकथनीय है जो कोई इसके रहस्य को समझता है वही इसे प्राप्त कर सकता है।^५

१. कुतुबन कृत मृगावती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ४०, पृष्ठ ३२

२. दक्खिनी हिन्दी काव्यधारा—राहुल सांकृत्यायन, पृष्ठ १४१।

३. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २२६।

४. सूफी काव्य-संग्रह—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, केब फरीद, पृष्ठ २३५।

५. वही; पृष्ठ २२६, बोधा ४ (अब्दुल कद्दूस गंगोही)।

जायसी के 'पद्मावत' में हीरामन तोता प्रेममार्ग की कठिनाइयों का वर्णन करते हुये कहता है कि विधाता ने प्रेम के पहाड़ को बड़ा ही कठिन बनाया है। इस पर वही चढ़ सकता है जो सिर के बल चढ़ता। यह प्रेम-पंथ शूली का मार्ग है जिस पर शूली की नोकें जगह-जगह ऊपर उठी हुई है इस पर या तो चोर ही चढ़ सकता है या मंसूर ही चढ़ा था।

'प्रेम पहार कठिन बिधि गढ़ा। सो पै चढ़ै जो सिर सो चढ़ा।

पंथ सूरि कै उठा अंकूर। चोर चढ़ै कि चढ़ मंसूर ॥'^१

'उसमान' ने भी अपनी 'चित्रावली' में प्रेममार्ग को दुरूहता का वर्णन करते हुये कहा है कि 'प्रेममार्ग' अत्यन्त ही दुर्गम है। यह हँसी और खेल नहीं होता। प्रेम का पड़ाइ अगम्य है। इसमें विषम गढ़ और घाटियाँ हैं। इस पर न तो पक्षी जा सकता है, न चींटी ही जा सकती है। इसमें इतने भयंकर खंदक हैं कि पाताल पुरी दीखती है और लांघने के नाम पर पुरुषों की जाँघें काँपने लगती हैं। इसे वही पार कर सकता है जिसने अपने प्राण का त्याग कर दिया है और जिसका कलेजा लौह के समान है :—

'कहेसि कुंवर यह पंथ दुहेला। अस जनि जानु हँसी औ खेला ॥

अगम पहार विषम गढ़ घाटी। पंखन जाइ चढ़ै नहिं बीटी ॥

खोह खराट जाइ नहिं लांघी। देखि पतार काँप नर जाँघी ॥

जाइ सोइ जो जिउ पर तेजा। सार पाँसुली लोह करेजा ॥'^२

प्रेममार्ग की ये कठिनाइयाँ साधक के लिए आनन्दप्रद होती हैं। प्रियतम के लिए जो कष्ट उठाता है तो उस कष्ट में भी प्रेमी को सुख की ही अनुभूति होती है :—

'प्रीतम लागि जौ रे दुख सहई। दुख के मिले तो रे सुख लहई ॥'^३

हृदय में प्रेम का उदय हो जाने पर संसार की सारी वस्तुओं का त्याग कर देना पड़ता है। 'मंसूर' ने 'मधुमालती' में लिखा है कि जब हृदय में प्रेम का उदय होता है तो प्रियतम को छोड़कर सभी जल जाते हैं। प्रेम का कष्ट सभी कष्टों से भारी होता है क्योंकि इसमें दिन में सहस्त्रों बार तिल-तिल करके मरना होता है^४ इस तरह हिन्दी सूफी प्रेमालखानों में 'मुगावती' में 'राजकुंवर' को, चाँदायन में

१. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, छंद १२६।

२. चित्रावली—उसमान, छंद २०३।

३. कुतुबनकुत मुगावती—सं० डॉ० शिवगोपाल मिश्र, छंद ८१।

४. मंसूर कुत मधुमालती—सं० डॉ० माताप्रसाद गुप्त, छंद १५१, पृष्ठ १२६।

‘लोरिक’ को पद्मावत में ‘रतनसिंह’ को, मधुमालती में ‘मनोहर’ को, चित्रावली में ‘सुजान’ को, जानदीप में जानदीप को, ‘कनकावती’ में ‘परम रूप’ को, ‘रूप-अंजरी’ में ‘ज्ञानसिंह’ को, ‘रत्नावती’ में ‘महिमोहन’ को, ग्रंथ बुद्धिमागर में ‘मधुकर’ को, ‘कुतुब मुश्तरी’ में ‘राजकुमार मुहम्मद कुल्ली’ को ‘सबरस’ में ‘दिल’ को, ‘शैफुल मलूक व बहीउज्जमाल, में ‘शैफुल मलूक’ को, ‘चन्दर बदन व महियार’ में ‘महियार’ को अपने साध्य की प्राप्ति के लिए नाना प्रकार के कष्टों को झेलना पड़ता है मुकीमी के ‘चन्दर बदन व महियार’ में तो प्रेमी-प्रेमिका का मिलन फारसी प्रेमाख्यानो की भाँति मरणोपरांत ही हो पाता है।

प्रेम-साधना की आध्यात्मिक मंजिलें—सूफी प्रेम साधना में नामून, मलकूत, जबरूत और लाहूत ये चार आध्यात्मिक मंजिलें मानी गई हैं। उममान ने चित्रावली में नामून को मोगनगर, मलकूत (देवलोक) को गोरखपुर, जबरूत को नेहनगर तथा लाहूत को रूपनगर मानकर चित्रण किया है।^१ इसमें ‘नामून’ मनुष्य की सामान्य स्थिति है। मलकूत (देवलोक) के लिए तरीकत के मार्ग का अनुसरण करना होता है। तरीकत के मार्ग में तोबा, फक्र, जुहद (संयम), भ्रम, रिजा (प्रसन्नतापूर्वक सन्तोष), तव्वकुल (ईश्वरेच्छा के आश्रित होना), कनायन (मन्तोष) आदि विभिन्न मुकाम बतलाये गये हैं।^२ मलकूत (देवलोक) में मनुष्य का चित्त भौतिक जगत् को तुच्छताओं के ऊपर उठ जाता है। तीसरी मंजिल ‘जबरूत’ में साधक आध्यात्मिक शक्ति प्राप्त करता है। यह मंजिल ‘मारिफ’ (ईश्वरीय ज्ञान) की होती है। इस दशा में प्रेममार्ग की सारी कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं। जब साधक राग विराग से ज्ञान प्राप्त कर लेता है तो वह चौथी मंजिल लाहूत (हकीक) को प्राप्त करता है।^३ साधना की इन्हीं चार मंजिलों को कुछ लोग ‘शरीअन’ ‘तरीकत’, ‘हकीकत’ और ‘मारिफत’ नाम से पुकारते हैं। ‘अल हुज्बीगी’ सूफी साधना की तीन ही अवस्थाएँ मानता है—(१) मुकामाल, (२) अहवाल, (३) तमकीन।^४ ‘मुकामाल साधना की प्रथम मंजिल है। इसमें साधक को काफी कष्ट सहना पड़ता है जिसमें परमात्मा उसका सहायक होता है। इसमें साधक अपने अहं भावों को छोड़कर उन गुणों को प्राप्त करता है जिनके द्वारा वह अपनी आखिरी मंजिल तक पहुँचने में

१. चित्रावली—उसमान, छंद २०५ से २१३ तक।

२. हकायके हिन्दी—प्रकाशक नागरी प्रचारिणी सभा काशी, पृष्ठ १२।

३. सूफीमत साधना और साहित्य—डॉ० रामपूजन निबारी पृष्ठ ३३०।

४. कलक—अल-महफूज-अल हुज्बेरी-अनु० निकोलसन, पृष्ठ ३७१।

१४६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

सफल होता है। साधना की दूसरी मंजिल 'अहवाल' (भावाविष्ठावस्था) अर्थात् उल्लास और भावातिरेक की अवस्था है। यह दूसरी मंजिल बिल्कुल ईश्वरीय कृपा पर आश्रित है। अंतिम मंजिल 'तमकीन' की है जब साधक परम सत्य को पा जाता है। साधक इस अवस्था में पहुँच कर पूर्णवस्था को प्राप्त कर लेता है। वह अपने सारे अच्छे या बुरे गुणों से परे हो परम प्रियतम में रमण करने लगता है। 'अलहुज्जेरी' के मत से मिलते-जुलते कुछ अन्य सूफी साधक भी सूफी मार्ग की चर्चा करते हुये तीन ही प्रकार की यात्राओं का वर्णन करते हैं :—

सैर इल्लाह (परमात्मा की ओर यात्रा)—इसमें साधक इस संसार से ऊपर उठकर उस संसार में पहुँचता है जो परमात्मा के आदेश मात्र से हुआ है। इसमें साधक 'बाह्दियत' और 'बहदत' की मंजिलों को पार करता है। इस यात्रा का अन्त 'हकीकते मुहम्मदिया' में होता है।

(२) **सैर फील्लाह (परमात्मा में यात्रा)**—यह अहदियत की मंजिल है। इसमें साधक परमात्मा में अपने को लय कर देता है।

(३) **सैर अनौल्लाह**—यह 'फना' के बाद 'बका' की अवस्था है। इसमें साधक ईश्वरीय गुणों से विभूषित होकर इस अभिव्यक्त होने वाले संसार में लौट आता है।

हिन्दी के सूफी कवियों ने इन्हीं आध्यात्मिक मंजिलों का उल्लेख अपने प्रेमाख्यानो में विभिन्न रूपों और प्रतीकों के माध्यम से व्यक्त करने का प्रयास किया है।

सूफी प्रेम साधना के सहायक अंग

यद्यपि सूफियों ने अपनी साधना में प्रेम को ही सर्वोपरि माना किन्तु उसके साथ-साथ वे उस समय तक प्रचलित साधना को अन्य मार्गों से कदापि अपने को अलग न रख सके हैं इनकी साधना में ज्ञान, कर्म, योग और भक्ति सभी का सम्बन्ध विद्यमान है। जहाँ तक ज्ञान का सम्बन्ध है इनका ज्ञान विशेषकर कुरान पर अवलम्बित है। बेशरार सम्प्रदाय के सूफी अनुभूति ज्ञान पर विशेष जोर देते हैं। सूफी साधना में 'लतायफी सित्ता' के सिद्धान्त बहुत कुछ कुडलिनी चक्रों के सिद्धान्तों से साम्य रखता है जैसा कि हम पहले उल्लेख कर चुके हैं। 'लतायफी सित्ता' के सिद्धान्त के प्रवर्तक नक्शबन्दिया सम्प्रदाय के 'शेख अहमद' शरीर के अन्दर ६ अवस्थानों का उल्लेख करते हैं :—

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| (१) नफ्स (नाभि के नीचे) | (२) कल्ब (छाती के बायीं ओर) |
| (३) रूह (छाती के दाहिनी ओर) | (४) सिर (कल्ब और रूह के मध्य) |
| (५) खफी (ललाट) | (६) अरुफा (मस्तिष्क) |

इन सभी अवस्थानों के अलग-अलग रंग होते हैं। साधक जिस अवस्था को प्राप्त करता है उस रंग का शिरस्ताण धारण करता है। आखिरी मंजिल तक पहुँचते-पहुँचते उसमें वर्णहीनता के भाव आ जाते हैं। साधक उस समय 'फना' की अवस्था को प्राप्त करता है। सूफी इसे 'आलमे हैरत' कहते हैं। जिक्र (स्मरण), मुराकबा (ध्यान), सभा (श्रवण) आदि क्रियाओं द्वारा इन अवस्थाओं को पार कर साधक परम ज्योति के दर्शन करने में सफल होता है। इस तरह सूफी प्रेम साधना में ज्ञान, कर्म, योग और भक्ति द्वारा शरीरगत, तरीकत, की मंजिलों को पार कर हकीकत तक पहुँचते हैं। यद्यपि हिन्दी सूफी काव्यों में इन मंजिलों का उल्लेख स्पष्ट रूप से नहीं मिलता, फिर भी यदि थोड़ा उनके प्रतीकों पर ध्यान दिया जाय तो ये बातें स्पष्ट हो जायेंगी। अलग-अलग प्रेमाख्यानों के कथानकों को लेकर हम इन मंजिलों को ढूँढ़ निकालना आवश्यक नहीं समझते।^१

सूफी अध्यात्म पथ में गुरु का स्थान

सूफी अध्यात्म पथ की प्रेम साधना के लिये एक गुरु की नितान्त आवश्यकता होती है। गुरु से सूफी साधक ईश्वरीय प्रेम के लिये विरह की चिनगारी प्राप्त करता है। मलिक मुहम्मद जायसी के शब्दों में गुरु वह है जो शिष्य के हृदय के विरह की चिनगारी उत्पन्न कर दे।

'गुरु सुआ जेइ पंथ देखावा । बिन गुरु जगत को निरमल पावा ॥'^२

'चित्रावली' में 'उसमान' ने लिखा है कि जल को बूंद में ही समुद्र छिपा है यदि गुरु दिखा दे तो सभी लोग जान जायें। जिसे गुरु ने रास्ता नहीं दिखाया वह अंधे की भाँति चारों ओर बौड़ता फिरता है।

'जैसे बूंद माँह दधि होई । गुरु लखाय तो जानै कोई ।

जाकह गुरु न पथ देखावा । सो अंधा चारिहुँ दिमि धावा ॥'^३

इसी प्रकार अन्य हिन्दी सूफी कविगो ने अपने प्रेमाख्यानों में गुरुओं की प्रशंति करके उनके प्रति अटूट श्रद्धा प्रदर्शित की है।

निष्कर्ष

मध्यकालीन हिन्दी सूफी कवियों की रचनाओं में सूफियों के आध्यात्मिक

१. सूफीमत साधना और साहित्य—डॉ० राय पूजन तिवारी, पृष्ठ ३३२-३७६ के आधार पर।

२. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, उपसंहार, छन्द ६६५

३. चित्रावली—उसमान—छन्द १६७, पृष्ठ ६५

१४८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

तत्वों की छानबीन करने से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सूफियों का ईश्वर एक व्यापक शक्ति है जो एक होते हुये भी सबमें व्याप्त है। उसकी प्राप्ति के लिये एक मात्र प्रेम ही सुलभ साधन है। यद्यपि सूफियों का यह सिद्धान्त कुरान की इस्लामी लीक के ही इर्द-गिर्द चक्कर काटता दिखाई पड़ता है फिर भी उसमें किसी प्रकार की साम्प्रदायिक संकीर्णता का अभाव है। मध्यकालीन हिन्दी सूफी साहित्य इस्लामी शरीअत का प्रतिनिधित्व करता हुआ कहीं भी दिखाई नहीं पड़ता। वह मनुष्य मात्र की एकता का प्रतिपादन करता है। सूफियों का यह साहित्य भारत की एक विशिष्ट संस्कृति का निर्मल दर्पण है जिसमें इस्लामी शरीअत के स्थान पर भारतीय के प्रतिबिम्ब स्पष्ट दृष्टिगोचर होते हैं। यह साहित्य निरन्तर संकीर्णता से उदारता की ओर उन्मुख होता दिखाई देता है जिसका अत्यन्त व्यापक स्वरूप हमें सन्तों के साहित्य में देखने को मिलेगा।

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवि और उनका काव्य

‘सन्त’ शब्द का अर्थ बड़ा ही व्यापक है। भारतीय साहित्य के अन्तर्गत सन्त शब्द का अर्थ सज्जन, परोपकारी, विवेकशील, साधु स्वभाव वाले पुरुषों के लिये किया गया है। ‘सन्त’ शब्द की व्युत्पत्ति संस्कृत के ‘अस्’ धातु के वर्तमान कृदन्त रूप ‘सन्त’ के पुल्लिङ्ग एकवचन ‘सन्’ का बहुवचन ‘सन्तः’ से प्रतीत होती है। ऋग्वेद में ‘सत्’ का प्रयोग ‘ब्रह्म’ के लिए हुआ है। किन्तु तैत्तिरीयोपनिषद् में ‘ब्रह्मविद’ के लिये भी इसका प्रयोग मिलता है।^१ सम्भव है ‘सत्’ का यही बहुवचन रूप ‘सन्त’ हिन्दी में ‘ब्रह्म ज्ञानियों’ के लिये प्रयुक्त हो गया हो। इस विषय पर आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ने बड़े ही विस्तारपूर्वक विवेचना की है।^२ अतः हम इस शब्द की व्युत्पत्ति के सम्बन्ध में विशेष विस्तार में जाना अनावश्यक समझते हैं। डॉ० पीताम्बर दत्त बड्डवाल उक्त अनुमान के अतिरिक्त एक और भी अनुमान यह करते हैं कि सम्भवतः ‘सन्त’ शब्द पालि भाषा के उस ‘शांत’ शब्द से निकला हो जिसका अर्थ निवृत्तिमार्गी या वैरागी है।^३ ये दोनों अनुमान ठीक वैसे ही हैं जैसे ‘सन्त’ शब्द का अंग्रेजी के सेन्ट का समान अर्थ मान लेना। इस शब्द की व्युत्पत्ति के लिये अभी अन्यत्र शोध की आवश्यकता है।

सन्त कवियों ने भी ‘सन्त’ की परिभाषा देते हुये लिखा है कि सन्त निर्वेरी, निष्काम, प्रभु का प्रेमी, और विषयो से विरक्त होता है।^४ वह उस वृक्ष की भाँति है जो दूसरों के लिये फलते है। पत्थर मारने पर भी फल प्रदान करते है।^५ वे समदर्शी होते है उन्हें कोई इच्छा नहीं होती। उनके मन में हर्ष, शोक अथवा भय नहीं होता।^६

१. अस्तिब्रह्मोति चेद्वेद। सन्तमेन तता विदुरिति।—(तैत्तिरीयोपनिषद् २/१/६)

२. उत्तरी भारत की सन्त परम्परा-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ १-७

३. हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय—डॉ० पीताम्बर दत्त बड्डवाल प्र० पृ० ६

४. कबीर ग्रन्थावली—साखी १, पृष्ठ ३६ (२६) साध साषीभूत की अंग

५. तुलसी सन्त सुअंक तरु, फूल फलहि पर हेत।

इतते ये पाहन हने उतते वे फल दत ॥—दोहावली गोस्वामी तुलसीदास

६. समदरसी इच्छा कुछ नाहीं। हरष सोक भय नहि मनसाहीं ॥

—रामचरित मानस—मुन्दरकाण्ड, दोहा ४८

१५० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

संत और राम में कोई भेद नहीं मानना चाहिये।^१ इस तरह सन्त शब्द उस व्यक्ति की ओर संकेत करता है जिससे 'ब्रह्मतत्त्व' की अनुमति कर ली हो तथा अपने व्यक्तित्व से ऊपर उठकर उसके साथ तद्गुण हो गया हो और जिसने सत्य का साक्षात्कार कर लिया हो।

संत शब्द का रुढ़िगत प्रयोग—'सन्त' शब्द की व्युत्पत्ति पर विचार कर लेने के साथ-साथ यह भी पता चलता है कि किसी समय 'सन्त' शब्द का प्रयोग विट्ठल या बारकरी सम्प्रदाय के प्रधान निर्गुण भक्ति साधकों के लिये हुआ था। इन लोगों में ज्ञानदेव, नामदेव, एकनाथ, तुकाराम, जैसे महाराष्ट्र के भक्तों के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। 'सन्त' शब्द एक विशिष्ट अर्थ रखता है। यह उस व्यक्ति से सम्बन्धित है जो विट्ठल सम्प्रदाय का अनुयायी है।^२ बाद में विट्ठल सम्प्रदाय से बहुत-सी बातों में समानता होने के कारण उत्तरी भारत के 'कबीर' तथा अन्य ऐसे लोग भी 'सन्त' कहे जाने लगे। इन लोगों ने अपने सिद्धान्त को 'सन्तमत' नाम दिया। इस प्रकार दक्षिणी भारत की सन्त-परम्परा में जैसे ज्ञानदेव आदि के नाम आते हैं वैसे ही उत्तरी भारत को सन्त परम्परा में कबीर, रैदास, नानक, दादू आदि के नाम उल्लेखनीय हैं।

सन्तों की कौटि में हम उन लोगों की गणना नहीं करते जो मगुणोपासक हैं और जिन्हें साधारणतः 'भक्त' की संज्ञा दी गई है। एक विशेष प्रकार और कौटि की भक्ति तथा रहनी का द्योतक होते हुये भी उपास्य भेद से भक्तों के एक विशेष वर्ग को ही 'सन्त' कहने की परम्परा चल गई। ये सन्त निर्गुणोपासक हैं। हमारे अध्ययन का विषय केवल इन्हीं मध्यकालीन सन्तों से सम्बन्धित है जिन्होंने अपनी बानियाँ हिन्दी में कही हैं और जो हमारे आलोच्य काल की परिधि के अन्तर्गत आते हैं।

अध्ययन के हेतु मध्यकालीन सन्तों का चयन करते समय इस बात का भी ध्यान रखा गया है कि सूफी अध्यात्म दर्शन से प्रभावित सन्तों के साथ-साथ कुछ उन सन्तों का भी अध्ययन प्रस्तुत कर दिया जाय जो सूफियों से या तो बिल्कुल ही प्रभावित नहीं है या प्रभावित है भी तो नाम-मात्र के लिये। सूफियों के साथ तुलनात्मक अध्ययन के लिये इस अध्याय में सन्तों के जीवन-वृत्तों पर भी एक विहंगम दृष्टि डाल लेना इसलिये आवश्यक है, ताकि हमें यह स्पष्ट करने में सुविधा हो जाय कि मध्यकालीन सन्तों को भी सूफियों की भाँति ही नीच कुल और समाज

१. सन्त और राम को एक के जानिये, दूसरा भेद ना तनिक आने।

—पलटू साहब की बानी (बेसबेडियर प्रेस, प्रयाग, भाग २, पृ० ८)

२. मिस्तीसिद्ध इन महाराष्ट्र—प्रो० आर० डी० रानाडे (पूना १९३३), पृ० ३२

से उद्भूत होने के कारण अपने मूल धर्म और हिन्दू समाज से प्रताड़ित एवं उपेक्षित रहकर जीवनयापन करना पड़ा था।

सन्त कवियों का वर्गीकरण—यद्यपि निर्गुण सन्त साधना को कबीर के द्वारा ही पूर्णत्व प्राप्त हुआ किन्तु उसका बीजारोपण पहले से ही हो चुका था। कबीर से पहले भी कई सन्त ऐसे हो चुके हैं जो पथ-प्रदर्शक के रूप में मान्य हैं। ऐसे सन्तों में जयदेव, साधना, बेणी, नामदेव, विलोचना आदि विशेष प्रसिद्ध हैं। दूसरी ओर कबीर के बाद भी कई पीढ़ियों तक इसका गहरा प्रभाव पड़ा है। हम नरह हम अपने अध्ययन की सुविधा के लिये मध्यकालीन सन्त कवियों को तीन काल-क्रमों में विभक्त करेंगे :—

(क) कबीर के पूर्ववर्ती तथा पथ-प्रदर्शक सन्त।

(ख) कबीर और उनके समकालीन सन्त।

(ग) कबीर के परवर्ती सन्त और सन्त सम्प्रदाय।

आगे हम संक्षेप में प्रत्येक वर्ग के कुछ प्रतिनिधि सन्तों का अध्ययन प्रस्तुत करेंगे जिससे प्रत्येक युग की सन्त विचारधारा की एक रूपरेखा तथा उनका पारस्परिक सम्बन्ध स्पष्ट हो सके।

(क) कबीर के पूर्ववर्ती तथा पथ-प्रदर्शक सन्त

सन्त-परम्परा का पथ-प्रदर्शन करने वाले सन्तों में सर्वप्रथम नाम 'जयदेव' और 'नामदेव' का आता है। कबीर ने अपनी रचनाओं में इनका नाम बड़ी ही श्रद्धा से लिया है।^१ जयदेव, नामदेव से १०० वर्ष पूर्व राजा लक्ष्मण मेन के यहाँ वर्तमान थे। अतः वे हमारे आलोच्यकाल की परिधि के अन्तर्गत नहीं आते। कबीर के पूर्ववर्ती तथा पथ-प्रदर्शक सन्तों में 'नामदेव' और स्वामी रामानन्द के नाम ही विशेष उल्लेखनीय हैं। हम आगे इनके-जीवन वृत्त एवं साहित्य पर संक्षेप में प्रकाश डालेंगे :—

(१) नामदेव (जन्म सं० १३२७ वि०, मृत्यु सं० १४०७ वि०)—नामदेव का जन्म 'सतारा' जिले के 'नरसी बमनी' गाँव में एक शैव परिवार में हुआ था।^२ इनके पिता का नाम 'दामाशेट' तथा माता का नाम 'गोलाबाई' था।^३ ये प्रसिद्ध

१. जागे मुक उषव अकूर, हणवन्त जागे लै लंगूर ॥

मंकज जागे चरन सेव, कलि जागे नांन जादेव ॥

— कबीर ग्रंथावली (का० सं० पद सं० ३८७), पृष्ठ १६३

२. हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय—डॉ० पीताम्बर दत्त बड़य्याल, पृष्ठ ६५

३. हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास भाग ४, ना० प्र० ख० काशी, पृष्ठ १११

१५२: मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

महाराष्ट्रीय सन्त 'नामदेव' के समकालीन थे। आठ वर्ष की अवस्था में ही इनका विवाह हो गया था जिससे आगे चलकर इनको पाँच सन्तानें पैदा हुईं। बचपन से ही इनकी रम्यान भगवद्भक्ति और सत्संग की ओर थी। ये महाराष्ट्र में नीच समझी जाने वाली छोपी जाति में पैदा हुये थे। सन्त रैदास ने गुरु महिमा तथा सत्संग का प्रभाव जताते हुये इस तथ्य का उल्लेख किया है।^१ अन्य सन्तों की भाँति चमत्कार प्रदर्शन के लिये इनके जीवन से जुड़ी हुई बहुत-सी चमत्कारपूर्ण घटनाओं का उल्लेख गुरू ग्रंथ साहब में मिलता है जैसे ठाकुर जी को प्रत्यक्ष रूप से दूध पिलाना, भगवान का आकर स्वयं इनका छप्पर छाना, ब्राह्मणों द्वारा मन्दिर में निष्कासित किये जाने पर मन्दिर का द्वार पिछवाड़े की ओर हो जाना। आदि-आदि

कहा जाता है कि युवावस्था में कुसंगति में पड़कर 'नामदेव' डाकू बन गये थे किन्तु एक दस्यु पीड़ित विधवा के रुदन से इतना द्रवित हुए कि डकैती का दुष्कर्म छोड़ अपना सर्वस्व लुटाकर 'पंढरपुर' आ 'बिठोवा' अर्थात् 'बिटल जी' के भजन कीर्तन में समय बिताने लगे। पहले ये सगुणोपासक थे किन्तु बाद में सर्व-व्यापी, निराकार, अन्तर्यामी, अलख निरंजन भगवान के भक्त हो गये। इनके 'गुरू विसोबा खेचर' नामक एक महाराष्ट्रीय सन्त थे।

अपने जीवन का अधिक समय उन्होंने 'पंढरपुर' में बिठोवा (बिष्णु) के मन्दिर में ही बिताया। फिर अन्त में तीर्थाटन करते हुये ये उत्तरी भारत का भ्रमण किये तथा पंजाब में आकर इन्होंने अपने बहुत से शिष्य बनाये। 'गुरुदासपुर' जिले में 'धूमन' नामक गाँव में अब तक 'नामदेव' का मन्दिर है। मन्दिर के लेखों से पता चलता है कि 'नामदेव' का निधन यही नर सम्भवतः सं० १४०७ वि० में हो गया। जिस समय ये पंजाब में पहुँचे थे उस समय इनकी अवस्था ५५ वर्ष की थी।^२ इस तरह पंजाब में इन्होंने अपने जीवन के अन्तिम १५ वर्ष बिताये और ८० वर्ष की अवस्था में ये गोलोकवासी हुये। आज भी गुरुदासपुर, जालंधर और हिसार जिलों में इनके अनुयायी मिलते हैं। 'पंढरपुर' में भी सन्त नामदेव की समाधि मिलनी है। मालूम होता है कि उनके भक्त उनके फूल को 'पंढरपुर' लाकर 'बिठोवा' के मन्दिर के आगे साड़ दिये थे।^३

रचनार्यें

सन्त नामदेव की रचनार्यें मराठी और हिन्दी दोनों भाषाओं में मिलती हैं।

१. नामदेव कहिये जाति के ओछ, जाको जस गावें लोक।

रैदास जी की बानी (बेलबेडियर प्रेस, इलाहाबाद, पृ० ३२)

२. हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास भाग ४, पृष्ठ ११४, ना० प्र० स० काशी

३. हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय—डॉ० पीताम्बर दत्त बड़वाण, पृष्ठ ६७

उनकी हिन्दी रचनाएँ कुछ तो मराठी संग्रहों में प्रकाशित हुई हैं और कुछ 'गुरु ग्रंथ साहब' में संगृहीत है। ग्रंथ साहब में संगृहीत इनके पदों की संख्या ६१ है। मराठी संग्रहों में हिन्दी रचनाएँ छोट कर निकालने पर सम्पूर्ण प्राप्य पदों की संख्या १२० के लगभग हो जाती है। अभी हाल ही में डॉ० भागीरथ मिश्र ने इनकी प्रायः सभी उपलब्ध रचनाओं का एक संग्रह 'संत नामदेव की हिन्दी पदावली' नाम से संपादित कर सन् १९६४ में पूना विश्व विद्यालय से प्रकाशित कराया है जिसमें कुल मिलाकर २३० पद एवं १३ साखियाँ हैं।

'नामदेव' की रचनाओं में सरसता और सुबोधता का अद्भुत सम्मिश्रण है। उन्होंने ऐसे अभंगों और गीतों की रचना की कि उनके जीवन-काल में ही उनका यश भारत में सर्वत्र व्याप्त हो गया। उनकी कविता उनके जीवन-काल की दृष्टि से तीन प्रकार की है—

(१) प्रथम उन्मेष की रचनाएँ—ये उनकी प्रारम्भिक रचनाएँ हैं जब वे बात्यावरणा एवं किशोरावस्था में कट्टर मूर्ति पूजक थे।

(२) मध्यकालीन रचनाएँ—इनमें इनकी युवावस्था की रचनाएँ हैं जब वे अपनी पूर्व परम्परा से पृथक् हो उत्तरदायी दृष्टिकोण अपना रहे थे। इनकी मराठी रचनाएँ अधिकतर इनकी युवावस्था तक की ही बतलाई जाती हैं।^१

(३) उत्तरकालीन रचनाएँ—ये उस समय की रचनाएँ हैं जब वृद्धावस्था में ईश्वर का व्यापक रूप देखने लगे थे। इनकी उत्तरकालीन रचनाएँ ही निर्गुण मार्ग की संप्रोधिका है। इनकी हिन्दी रचनाएँ उत्तरकालीन रचनाओं के ही अन्तर्गत आती हैं, जो विचारों की परिपक्वता के साथ-साथ पूर्वकालीन रचनाओं से सर्वथा भिन्न हो गई हैं और पाठकों को उन्हें किसी अन्य कवि की रचना समझने के लिये विवश करने लगती हैं। ये अपने निचारों को समान रूप से मराठी और हिन्दी दोनों भाषाओं में व्यक्त करने में समर्थ थे। यथा—

'गजेन्द्र गणिके ची, गखिलो तुवा लाज, उद्धटिला द्विज अजामिला।' (मराठी)

'तारिले गनिका बिन रूप कुब्जा, बिआध अजामिलु तारिले।' (हिन्दी)

जहाँ तक आध्यात्मिक तत्व का सम्बन्ध है इनकी रचनाओं में 'बारकरी-सम्प्रदाय' का विशेष प्रभाव परिलक्षित होता है कारण इनके जीवन का अधिकांश समय 'बारकरी सम्प्रदाय' के अनुयायियों के साथ ही बीता है। इसीलिये ये एक तरफ जहाँ ईश्वर के सर्वात्म स्वरूप, अद्वैत ब्रह्म में निष्ठा रखते हैं बिट्ठल की सगुण मूर्ति के समक्ष कीर्तन भी करते हैं। एक तरफ जहाँ ये दशरथ नन्दन राजा रामचन्द्र

१. उत्तरी भारत की सन्त परम्परा—आचार्य परमुराम चतुर्वेदी (द्वि० सं०)

१५४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

को अपना उपास्य मानकर उनको प्रणाम करते हैं^१ वहीं आगे चलकर वे एक मखं व्यापी निराकार घट-घटवासी भगवान की भाव भक्ति की साधना करने लगते हैं और 'रामचन्द्र' को एक सामान्य पुरुष मान बैठते हैं जिनको रावण से शत्रुता होने पर अपनी स्त्री से हाथ धोना पड़ा था।^२ उनके व्यापक राम शत सहस्र मणियों में एक सूत की भाँति सबमें ओत-प्रोत हैं जिस तरह तरंग फेन और बुदबुदा जल से भिन्न नहीं है उसी प्रकार संसार के नाना रूप भी उसी एक के ही रूप में सबमें समाया हुआ है। वस्तुतः सब कुछ गोविन्द मय है। (ग्रन्थ साहब राम आशा, पृष्ठ ४२७)। सन्त नामदेव में ऊँच-नीच, धनी-गरीब, स्त्री-पुरुष किसी प्रकार के भेद-भाव का दर्शन नहीं होता। ये सारी गूटि को ईश्वरमय मानते हैं।

(२) रामानन्द (जन्म सं० १४०० वि०, मृत्यु सं० १५०५ वि०) अनुमानतः उत्तर भारत में सन्त मत के व्यापक प्रचार में स्वामी रामानन्द का बड़ा हाथ था। इनके अनेक शिष्यों और प्रशिष्यों अनन्तानन्द, कबीर, सुखा, मुग्गुरा, पद्मावती, नरहरि, पीपा, भावानन्द, रैदास, धनासेन तथा सुरसुर के घरहरि में प्रचार के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं।^३ इनका जन्म प्रयाग में माघ कृष्ण सप्तमी सं० १३५६ और मृत्यु वैशाख शुक्ल ३ सं० १४६७ वि० को हुई बताई जाती है।^४ किन्तु ये तिथियाँ अशुद्ध रूप से सत्य हैं ऐसा नहीं कहा जा सकता। इसके विरुद्ध कुछ ऐसे उल्लेख मिलते हैं जो निश्चित रूप से इन संवत्सों से मेल नहीं खाते। इस विषय पर श्री श्रीकृष्ण लाल ने रामानन्द जी का जीवन-चरित्र लिखते समय बहुत ही विस्तारपूर्वक तर्क-वितर्क प्रस्तुत किया है।^५ इन सबके अध्ययन के पश्चात् हम

१. जसरथ राय नन्द राजा मेरा रामचन्द्र।

प्रणवे नामा तत्व रम अमृत पीजै ॥—ग्रन्थ साहब रामकली २, पृ० ६७३

२. पाड़ै तरा रामचन्द्र सो भी आवत देख्या था।

रावन सेती सरवर होई, घर की जोय गँवाई थी ॥

—ग्रन्थ साहब गौड, पृष्ठ ८७५।

३. अनन्तानन्द कबीर सुखा, मुग्गुरा पद्मावती नरहरि।

पीपा भावानन्द रैदास धना सेन, सुर-सुर की घरहरि ॥

—नामादास का भक्तमाल, छन्द ३७।

४. आचार्य परशुराम चतुर्वेदी अपनी पुस्तक उत्तरी भारत की सन्त परम्परा में 'अमृत्यु संहिता' के आधार पर स्वामी रामानन्द का जन्म सं० १३४६ वि० ही मानते हैं। दे० पृ० २२५।

५. रामानन्द की हिन्दी रचनाएँ—सं० डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी प्र० पृ० ३३-५०

इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि रामानन्द का जन्म सं० १४०० के आस-पास और मृत्यु सं० १५०५ के आस-पास मानने के पक्ष में अधिकांश विद्वान् हैं। यदि यह तिथि ठीक मान ली जाय तो नाभादास के भक्तमाल में उल्लिखित उनके दीर्घायु, होने की बात भी सत्य ठहरती है।^१ सत्य क्या है अभी इस पर शोध की आवश्यकता है।

स्वामी 'रामानन्द' जी के सम्बन्ध में कहा जाता है कि वे बाल्यावस्था में जब विद्याध्ययन के लिये काशी भेजे गये तो वहाँ शांकराद्वैत मत के प्रभाव में अपनी शिक्षा समाप्त कर अन्न में त्रिशिष्टाद्वैती स्वामी राघवानन्द के शिष्य हो गये। किन्तु तीर्थाटन से लौटने के पश्चात् अपने कुछ उदारवादी आचरणों के अपनाने के कारण गुरु की अनुमति से इन्हें उक्त मत में पृथक् हो एक स्वतन्त्र मत चलाना पड़ा जो 'रामावत' अथवा 'रामानन्दी सम्प्रदाय' नाम से प्रसिद्ध हुआ। ये काशी में गंगा-प्रद पर किसी गुफा के भीतर रहा करते थे और केवल ब्राह्मणों में कुछ समय के लिये बाहर निकला करते थे।^२ उनके शिष्यों की संख्या ५०० से भी अधिक बताई जाती है।

जैसा कि कुछ लोगो का कथन है स्वामी रामानन्द ने दक्षिण से आकर उत्तर-भारत में भक्ति का प्रचार नहीं किया, बल्कि वे उत्तर भारत में हो पैदा हुये थे वे प्रयाग के 'पुण्यमदन' शर्मा और मुशीला देवी नामक कान्यकुब्ज ब्राह्मण दम्पति की सन्तान थे और काशी के स्वामी राघवानन्द जी के शिष्य थे। जहाँ तक दक्षिण की रामोपासना का सम्बन्ध है उसे स्वामी रामानन्द ने नहीं, बल्कि उनके गुरु स्वामी राघवानन्द ने उसे उत्तर भारत में प्रचारित किया।^३

रचनायें—पहले स्वामी रामानन्द का एक हिन्दी पत्र मित्रों के आदि ग्रन्थ में संग्रहीत मिला,^४ जिसमें उन्होंने अध्यात्म मित्रों के लिये बाह्य साधनों को व्यर्थ

१. बहुत काल उपु शारि के प्रणत जनन को पीरियो।

श्री रामानन्द रघुनाथ ज्यों, दुतिय सेत जग तरण कियो।

—नाभादास का भक्तमाल (छन्द ३७)

२. रामानन्द और उनकी हिन्दी रचनायें—संपादक डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी, पृ० २६।

३. वंदे श्री राघवाचार्य रामानुज क्लोद्भवम्।

शाम्यादुत्तरभागवत्, राम मन्त्र प्रचारकम्॥

—हरि भक्ति सिंधुवेला—अनन्त स्वामी

४. रामानन्द और उनकी हिन्दी रचनायें—सं० डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी, पद सं० ५, पृ० ८।

बताया है और अन्तस्थ ब्रह्म की उपासना पर जोर दिया है। उनके दो पद रज्जब जी ने अपने 'सरबंगी' नामक ग्रन्थ में दिये हैं। डॉ० ग्रियर्सन ने भी एक पद डॉ० श्यामसुन्दर दास के पास भेजा था जिसको उन्होंने अपने लेख 'रामावत' सम्प्रदाय' में (नागरी प्रचारिणी पत्रिका भाग ४, पृष्ठ ३२७) प्रकाशित कराया था। पुरोहित हरिनारायण के संग्रह में भी स्वामी रामानन्द के कुछ पद उपलब्ध हुये हैं। इसके अतिरिक्त जोधपुर दरबार पुस्तकालय से 'ज्ञान लीला' नामक एक छोटी रचना तथा नागरी प्रचारिणी सभा काशी का खोज में 'ज्ञान तिलक' नामक एक छोटी-सी पुस्तक मिली है। स्वामी रामानन्द की रचनाओं में विशेषकर रामरक्षा, योग चिन्तामणि, ज्ञान तिलक आदि विशेष उल्लेखनीय हैं। राघवानन्द के शिष्य होने के कारण इनमें निर्गुणोपासना एवं योग-साधना का विशेष प्रभाव पड़ा दिखाई पड़ता है।

स्वामी रामानन्द का महत्व सन्त कवियों में इस दृष्टि से विशेष है कि रामानन्द ने भक्ति का द्वार स्त्री और सभी वर्ग एवं जाति के लिये खोल दिया। इनकी उदार विचारधारा का प्रभाव तुलसी और कबीर दोनों पर पड़ा। सन्त-साहित्य की अधिकांश उदार चेतना रामानन्द के ही कारण है। रामानन्द की यह उदार भावना हिन्दू मुसलमानों को समीप लाने की भूमिका थी। हिन्दी के अधिकांश सन्त जिनकी प्रेरणा के स्रोत स्वामी रामानन्द थे, मुसलमान थे।

(ख) कबीर और उनके समकालीन सन्त

जैसा कि हम पहले ही कह चुके हैं कि हिन्दी सन्त कवियों की अविच्छिन्न परम्परा कबीर से ही प्रारम्भ होती है। विद्वानों अथवा सामान्य जन-समुदाय में जितनी ख्याति और चर्चा कबीर की हुई उतनी गोस्वामी तुलसी दास के अतिरिक्त किसी अन्य भक्त की नहीं हुई। उनका प्रभाव उनके समकालीन तथा परवर्ती सन्तों पर बहुत अधिक पड़ा है। यों तो कबीर के समकालीन सन्तों में सेन, रेदास, पीपा, घनना और कमाल आदि कई के नाम उल्लेखनीय हैं किन्तु सामान्य प्रवृत्ति और परस्पर प्रभावों के अवलोकन के लिये हम यहाँ पर कबीर के साथ-साथ केवल 'रेदास' का ही अध्ययन पर्याप्त समझेंगे।

(१) कबीर (जन्म काल सं० १४५६ वि०-१५७५ वि०)—कबीर का जन्म सम्भवतः १४५६ वि० के आस-पास हुआ था जिसके सम्बन्ध में कबीर पंथियों की मान्यता अभी तक चली आ रही है और इसी प्रकार इनकी मृत्यु को भी साधारणतः सं० १५७५ वि० में होना कतलाया जाता है।

यहाँ तक कबीर के जन्म-स्थान का प्रश्न है ये अपने को काशी का जुलाहा

मानते हैं।^१ अतः इन्हें काशी निवासी मान लेने में कोई सन्देह नहीं होना चाहिये किन्तु इनके जन्म-स्थान के सम्बन्ध में एक निश्चित मत नहीं है। कबीर पंथ के अनुसार इनका जन्म-स्थान काशी माना गया है। कबीर का यह कथन कि 'पहले दरसन मगहर पायो पुनि काशी बसे आई।' पाठकों को इनका जन्म-स्थान 'मगहर' मान लेने के लिये संकेत करता है किन्तु 'दरसन पायो' से जन्म लिया अर्थ मान लेना उचित नहीं जान पड़ता। उसके अतिरिक्त कबीर पंथियों में भी प्रचलित है कि वे काशी के निकट वर्तमान लहरतारा में बालक रूप में पाये गये थे जिसमें भी उक्त मत की पुष्टि होती जान पड़ती है। जहाँ तक उनके वंश और जाति के सम्बन्ध में कहा जाना है यह प्रसिद्ध है कि उनके पिता नीरू थे और माता का नाम नीमा था। ये दोनों ही जाति के जुलाहे थे। कबीर पंथियों के मतानुसार ये उनके औरस पुत्र न होकर उन्हें लहरतारा में प्राप्त हुये थे जिनका उन्होंने पोष्य पुत्र के रूप में पालन-पोषण किया था। कबीर की पत्नी का नाम लोई और उनके पुत्र का नाम कनान बताया जाता है। इस प्रकार स्पष्ट है कि उन्होंने पारिवारिक जीवन भी व्यतीत किया होगा। इसके अतिरिक्त उनकी वाणियों में भी इस बात का कुछ संकेत मिलता है कि उन्होंने अपनी जीविका के रूप में करघे को अपनाया था। इस तरह उन्हें अपनी जाति जुलाहे की वृत्ति स्वीकार करते हुये अपना जीवनयापन करना पड़ा था। इनकी मृत्यु मगहर नामक स्थान में हुई थी जहाँ पर इस समय भी एक समाधि है। कबीर के सम्बन्ध से भी अन्य सन्तों की भाँति बहुत से चमत्कारों का उल्लेख किया जाता है जिनमें से एकाध की ओर किये गये स्वयं कुछ संकेत इनकी वाणियों में भी दीख पड़ते हैं।

अधिकांश विद्वानों के मतानुसार प्रसिद्ध स्वामी रामानन्द कबीर के गुरु थे यद्यपि इसके लिये कोई पुष्ट ऐतिहासिक प्रमाण नहीं है। कभी-कभी इनके गुरु या पीर होने का श्रेय सूफी कबीर शेख तकी को दिया जाता है जो सम्भवतः झूठी के निवासी थे।

रचनायें

कबीर के सम्बन्ध में प्रसिद्ध है कि वे पढ़े-लिखे नहीं थे किन्तु उनकी अनेक रचनायें इस समय हमें उपलब्ध होती हैं जिनमें से अधिकांश की प्रामाणिकता संदिग्ध भी समझी जा सकती है।

कबीर की प्रामाणिक रचनाओं और उनके कुछ पाठ का पता लगाना एक

१. दू. ब्राह्मण में काशी का जोलहा, चीन्हि न मोर गिबाना।

कबीर ग्रन्थावली—सं० डॉ० वारसनाथ सिबारी, प्रयाग संस्करण, पृ० १८८.

पृ० १७६।

१५८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

कठिन कार्य है क्योंकि उनकी जितनी भी रचनायें सुनने या देखने को मिलती हैं व गायकों के मुख से ही सुनी गई हैं उनका कोई लेखबद्ध संकलन अप्राप्य है। मैकड पद और पुस्तके अन्य लोगों ने भी कबीर के नाम से रचकर प्रसिद्ध कर दी है जिनमें कठिनाई और भी बढ़ गई है। अब तक उनकी रचनाओं के अनेक संग्रह प्रकाशित हो चुके हैं जिनमें निम्नलिखित मुख्य है :—

(१) बीजक—यह कबीर पंथ का धर्म ग्रन्थ है। किसी मूल प्राचीन प्रति के अभाव में इनके संकलन की तिथि का कोई पता नहीं है। बीजक के कई संस्करण हैं जिनकी रचनाओं की संख्या और क्रम में विभिन्नता है। प्रायः सर्वप्रथम रमैनी, फिर शब्द और अन्त में साखियों का संकलन हुआ है। सर्वाधिक प्रचलित बीजक में रमैनी ८४, शब्द ११५, चौतीसी १, साखी ३५३ है।

(२) ग्रन्थ साहब—सिक्खों के ग्रन्थ साहब में कबीर के नाम से २२८ पद तथा २३८ साखियाँ संगृहीत हैं। ग्रन्थ साहब में संगृहीत रचनाओं में आज तक एकरूपता सुरक्षित है। इन पदों और साखियों को अलग संगृहीत करके डॉ० रामकुमार वर्मा ने अपनी पुस्तक 'सन्त कबीर' में सानुवाद प्रकाशित कराया है।

(३) कबीर ग्रन्थावली—डॉ० श्यामसुन्दर दास द्वारा सम्पादित यह प्राचीन संग्रह काशी नागरी प्रचारिणी सभा द्वारा सं० १६८५ में प्रकाशित हुआ जो 'कबीर जी की बातों' नामक हस्तलिखित प्रति के आधार पर तैयार किया गया है। कबीर ग्रन्थावली में ८०८ साखियाँ, फिर ४०३ पद और अन्त में ७ रमैनियाँ हैं। कबीर ग्रन्थावली नाम का ही एक नवीन संग्रह सन् १९६१ में हिन्दी परिषद् प्रयाग विश्व-विद्यालय द्वारा प्रकाशित हुआ है जिसे डॉ० पारसनाथ तिवारी ने बड़े ही वैज्ञानिक विधि से सम्पादित करने का प्रयास किया है। इस संग्रह में अब तक प्राप्त कबीर सम्बन्धी सभी प्रकाशित एवं अप्रकाशित संग्रहों का उपयोग किया गया है। इस संग्रह में २०० पद, २० रमैनी, १ चौतीसी रमैनी, ७४४ साखियाँ संकलित हैं किन्तु दोनों कबीर ग्रन्थावली की रचनाओं के पाठादि में पर्याप्त भिन्नता है। कबीर ग्रन्थावली के ही नाम से एक तीसरा संस्करण भी डॉ० भाता प्रसाद गुप्त द्वारा सम्पादित होकर सानुवाद आगरा से प्रकाशित हुआ है किन्तु यह काशी वाले संस्करण के अनेक विकृत पाठकों को ही सुधार कर प्रस्तुत किया गया है।

(४) अन्य संग्रह—उपरोक्त संग्रहों के अतिरिक्त 'बेलबेडियर प्रेस प्रयाग' से प्रकाशित शब्दावली और साखी संग्रह 'साधु युगलानन्द' की सत्य कबीर की साखी, 'विचारदास' का साखी संग्रह तथा 'हनुमान दास' जी का 'साखी ग्रन्थ' आदि विशेष महत्वपूर्ण हैं किन्तु इनमें से किसी का आधार कोई प्राचीन प्रति नहीं है। कबीर साहब की रचनाओं से सम्बन्धित उपलब्ध प्राचीन सामग्रियों का विश्लेषण

डॉ० पारसनाथ तिवारी ने अपनी पुस्तक 'कबीर ग्रन्थावली' की भूमिका में बड़े ही विस्तार से किया है।^१ अन्य संग्रहों में वह संग्रह भी विशेष उल्लेखनीय कहा जा सकता है जिसके पदों के मौखिक प्रचलित रूपों को आचार्य क्षिति मोहन सेन ने प्रकाशित किया था तथा जिनमें से १०० पदों का अंग्रेजी अनुवाद डॉ० रवीन्द्र नाथ ठाकुर ने 'वन हन्ड्रेड पायम्स ऑफ कबीर' नाम से प्रकाशित कराया है। आचार्य सेन द्वारा संगृहीत उक्त पदों को डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी ने अपने 'कबीर' नामक पुस्तक में भी प्रकाशित कर दिया है।

(२) रैदास (सं० १४७१ वि०-१५०७ वि० अनुमानतः) — कबीर के मम-कालीन सन्तों में रैदास का बहुत ही महत्वपूर्ण स्थान है। इनके जन्म और मृत्यु-काल के सम्बन्ध में अभी तक कुछ भी अन्तिम रूप से नहीं कहा जा सकता। 'श्री रामचरण कुरील' के मतानुसार इनकी जन्मतिथि माघी पूर्णिमा रविवार सं० १४७१ तथा मृत्यु तिथि चैत वदी चतुर्दशी सं० १५०७ है। किन्तु इसका कोई पुष्ट प्रमाण नहीं मिलता।^२ अन्तःसाक्ष के आधार पर ये जाति के चमार थे।^३ जूते बनाने का काम किया करते थे। इनका स्वभाव अत्यन्त ही नम्र एवं उदार था। कबीर की ही भाँति इन्हें भी रामानन्द के प्रमुख शिष्यों में स्थान दिया गया मिलता है। परन्तु इसकी कोई स्पष्ट चर्चा इनकी उपलब्ध रचनाओं में की गई नहीं पाई जाती। ये भी कबीर की भाँति पढ़े-लिखे नहीं जान पड़ते किन्तु इनकी बहुत-सी रचनाएँ मिलती हैं, जिनसे इनकी विचारधारा एवं गम्भीर साधना का हमें बहुत कुछ पता चलता है। अन्य सन्तों की भाँति सन्त रैदास के सम्बन्ध में भी अनेक चमत्कारों की चर्चा की जाती है।

सन्त कबीर की विचारधारा निर्गुण सन्तमत का पूर्णतः अनुसरण करती है। यहाँ तक कि यह कहा जाय कि वही उक्त मत की आदर्श भाव-धारा भी है तो कोई अत्युक्ति नहीं होगी।

रचनायें

सन्त रैदास की जितनी भी रचनाएँ उपलब्ध हैं उसके आधार पर यह सहज

१. कबीर ग्रन्थावली—सं० पारसनाथ तिवारी—हिन्दी परिषद् प्रयाग विश्व विद्यालय संस्करण भूमिका, पृष्ठ १-५५

२. उत्तर भारत की सन्त परम्परा—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—पृष्ठ २४३ (द्वि० सं०)

३. कह रैदास खलास चमारा। जो उस सहृद सो भीत हमारा ॥

रैदास जी की बानी, बेसबेडियर प्रेस, इलाहाबाद, पृष्ठ सं० ३१

१६० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि ये अत्यन्त ही विनम्र, भाइयारहीन, समन्वित तथा सन्तुलित विचार वाले सच्चे सन्त थे। इनकी बानियों का एक संग्रह बेलबेडियर प्रेस, प्रयाग से निकलता है जिसमें कुल ६ साखियाँ और ८१ पद संगृहीत हैं। गुरु ग्रन्थ साहब में भी लगभग ३० पद रैदास जी के नाम से लिखे मिलते हैं। शोध होने पर इससे भी अधिक उनकी बानियों के मिलने की सम्भावना है। कहा जाता है कि इनकी बहुत-सी रचनाएँ हस्तलिखित रूप में राजस्थान की ओर पड़ी हुई हैं। सन्त रैदास की एक रचना 'प्रह्लाद लीला' नाम से प्रसिद्ध है किन्तु अभी तक अप्रकाशित रूप में ही है।^१ गुरु ग्रन्थ साहब और बेलबेडियर प्रेस की प्रति में अनेक पद एक से मिलते हैं किन्तु सावधानी से विचार करने पर कई रचनाओं में बहुत कुछ अन्तर दिखाई पड़ने लगता है। सम्भव है लिपिकर्ता की भूल के कारण ऐसा हुआ हो। प्राचीनता की दृष्टि से ग्रन्थ साहब की रचनाओं को ही प्रामाणिक मानना उपयुक्त होगा। रैदास के कुछ पदों में फारसी भाषा का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है जो उनके बहुश्रुत होने के परिणामस्वरूप हुआ प्रतीत होता है। कुछ दिन दूरे पंजाब से इनकी रचनाओं का एक संग्रह प्रकाशित हुआ है जिसमें संगृहीत रचनाओं के पाठादि को भरसक शुद्ध और सुव्यवस्थित रूप देने की चेष्टा की गई है। किन्तु उनकी प्रामाणिकता के विषय में भी अन्तिम रूप से कुछ नहीं कहा जा सकता।

रैदास की विचारधारा सन्तमत की परम्परा के बिल्कुल अनुरूप है। वे सत्यपूर्ण ज्ञान में विश्वास रखते हैं। भक्ति के लिये वैराग्य को अनिवार्य मानते हैं। परम-तत्त्व को सत्य एवं निर्वचनीय कहते हैं।^२ विवेचकों ने सन्त रैदास की साधना में 'अष्टांग योग' आदि की खोज की है जिसके अनुसार—(१) गृह, (२) सेवा, (३) सन्त के बाह्य अंग हैं, (४) नाम, (५) ध्यान, (६) प्रणति भीतरी अंग है तथा (७) प्रेम, (८) विलय अथवा समाधि अन्तिम स्थिति है।^३

भक्तमाल के रचयिता नाभादास के अनुसार इन्होंने भगवत्-कृपा से अपनी

१. उत्तरी भारत की सन्त परम्परा—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—पृष्ठ २४४ (द्वि० सं०)

२. रैदास जी की बानी—बेलबेडियर प्रेस, प्रयाग, छन्द ३० व ६० देखें।

३. अखिल खिले नहि का कहि पण्डित कोइ न कहै समुझाई।

अकरन करन रूप नहि जाके कहैं तो साइ समझाई ॥

—बही, छन्द ११

४. विश्व-भारती पत्रिका—कार्तिक पीठ सं० २००२ पृष्ठ ११५ उ० भा० सन्त-परम्परा के पृष्ठ २४७ की साह टिप्पणी के आधार पर।

गन्ध' नाम से विख्यात हुआ। 'सांभर' में ६ वर्ष रहने के पश्चात् ये 'आमेर' चले आये। यहाँ ये १४ वर्ष रुक रहे। सं० १६४३ (सन् १५८६ ई०) में ये मुगल सम्राट अकबर से भी ४० दिनों तक सत्सङ्ग किये जिसमें बादशाह अकबर काफी प्रभावित हुआ। 'सांभर' और 'आमेर' में रहकर अपने बहुत-सी रचनाएँ की। ५८ वर्ष की अवस्था में उनकी मृत्यु सांभर के निकट नरगरे की एक गुफा में जेठ वरी ८ सं० १६६० को हो गई। जहाँ उनके बाल, तूँडा, चोला और खड़ाई अभी तक सुरक्षित है।

सन्त दादू स्वभाव के इतने कोमल थे कि लोग उनके नाम के साथ 'दयाल' विशेषण भी जोड़ दिये। सन्त दादू के गुरु का नाम 'वृद्धानन्द' था या बुद्धन था। संभव है जैसा कि डॉ० डब्ल्यू० जी० आर० का मत है। यह बुद्धन अकबर के समकालीन कादरिया शाखा के सूफी सन्त ही हो।^१ कुछ लोग बुद्धन को करीर की शिष्यपरम्परा में मानते हैं। जो भी तो इस विषय में अन्तिम निर्णय उता नष्टित है। इनके शिष्यों की संख्या ५२ बनवाई जानी है, जिनमें गजब जी, मन्तरदाय जी आदि सन्तों के नाम इनकी शिष्य-परम्परा में विषय उल्लेखनीय हैं, रचनाएँ

सन्त दादू दयाल की रचनाओं के दो संग्रह उनके शिष्यों द्वारा प्रस्तुत किये गये थे :—

(१) हरडे बाणः—सन्तदास तथा जगन्नाथ दास द्वारा संकलन (बिना वर्गीकरण के)

(२) अग बधू—सन्त गजब जी द्वारा संकलित ३७ भिन्न अङ्गों (पकरणों) में विभक्त।

उक्त संकलनों के आधार पर अब तक नामचीन प्रकाशित सभा काशी, जगपुर, अजमेर, बेलविडियर पेंस प्रयाग से प्राप्त संकलन प्रकाशित हुये हैं जिनमें सबसे अधिक प्रामाणिक संग्रह पं० चन्द्रिका प्रसाद त्रिपाठी का कहा जा सकता है जिसमें ३७ अङ्गों के अन्तर्गत २६५२ साखियाँ तथा २७२ गानों के अन्तर्गत ४४५ पद संगृहीत हैं।

दादू पंथ—यद्यपि स्वयं सन्त दादू दयाल तथा उनके जीवन-काल में उनके शिष्य अपने को किसी वर्ग-विशेष का सदस्य नहीं मानते थे किन्तु उनके देहान्त के पश्चात् स्थाित वैसी नहीं रह गई। उनके शिष्य उनके अभाव में उनकी बानियों को विशेष

१. डॉ० डब्ल्यू० जी० आर०, ए सिक्स्टीन्थ सेंचुरी इण्डियन मिस्टिक लंदन १९४७,

श्रद्धा की दृष्टि से देखने लगे और ऐसा करते करते वे एक विशिष्ट पंथ के अनुयायी बन गये जो दादू पंथ के नाम से प्रख्यात हो गया। धीरे-धीरे उनके शिष्यों में पारस्परिक मतभेद के कारण दादू पंथ का स्वरूप विकृत हो गया और उसमें खालसा, विरक्त, तपस्वी, स्थानधारी, खाकी और नागा नाम के पाँच उप-सम्प्रदाय बन गये। इस तरह संत रज्जब जी और सुन्दर दास जी के समय तक ही इस पंथ का वास्तविक रूप किसी तरह स्थिर रह पाया था।

संत दादू और कबीर—दादू की वाणी संत कबीर की वाणी की टक्कर की मानी जाती है। संत दादू ने भी कबीर की ही भांति अपने उपास्य परम तत्व को अलख, अनादि, गुणातीत, अप्रमेय, पूर्ण निश्चल, एक रस निरंजन और निराकार माना है। उनकी साधना में भी वैष्णवों की अहिंसा, योगियों की चित्त-वृत्ति निरोध, सूफियों की प्रेम-साधना और पूर्ववर्ती संतों के शब्द योग का समन्वित उत्कर्ष देखा जा सकता है। दादू और कबीर दोनों संत की परिभाषा एक सी करते हैं।^१ फिर भी कबीर और दादू में काफी अन्तर है जो उनके युग-जीवन के अन्तर से स्पष्ट हो जायेगा। कबीर का युग जहाँ राजनीतिक, धार्मिक और सांस्कृतिक संघर्ष का युग है, मानवीय मूल्यों के संक्रमण का युग है दादू का युग दो महान् संस्कृतियों के क्रमशः संघर्ष को लांघकर समन्वयोन्मुख होने का युग है। इसीलिये कबीर जहाँ उग्र, प्रचंड, उद्धत, तीखे, निर्मम तथा बेलोस है। दादू सहज, सरल, विनम्र, निर्वेद, दयालु तथा सर्वभूत हित रत है। दादू वह नवनीत है जो इस्लामी संस्कृति के कठोर मंदराचल द्वारा मथित होकर भारतीय संस्कृति के महान् सागर की अतल गहराई से सहज ही ऊपर उठ आया है। दादू की वाणी का एक-एक शब्द पाठक के हृदय पर सीधे चोट करता है। इसमें सन्देह नहीं कि हिन्दी साहित्य के निर्गुण भक्ति सम्प्रदाय में कबीर के बाद दादू का स्थान सभी दृष्टियों से अन्यतम है।^२

१. निरबेरी निह्कांमता, साईं सेती नेह। विधिआ सू न्यारा रहे, संतनि का अङ्ग एह ॥

—कबीर प्रथावली अंग २६, साखी १, पृष्ठ ३६

आपा मेटे हरि भजै, तन मन मजै बिकार निरबेरी सब जीव सों, दादू का मत सार ॥

—दादू दयाल—नागरी प्रचारणी सभा—दयानुवैरता को अंग २६, पृ० २७० साखी १

२. हिन्दी साहित्य कोश भाग २, ज्ञान-मण्डल वाराणसी—रामचन्द्र तिवारी, पृ० २३३।

रज्जब जी (जीवन-काल सं० १६२४-१७४६ वि०)—रज्जब जी (रज्जब अली खाँ) का जन्म सांगानेर में सं० १६२४ में एक पठान कुल में हुआ था। इनके पिता जयपुर राज्य में एक प्रतिष्ठित पद पर नियुक्त थे। कुल की मर्यादा तथा पिता के पद के अनुरूप ही इनके पढ़ने-लिखने तथा सैनिक शिक्षा की व्यवस्था की गई थी। बचपन से ही इनका अक्वाम धर्म और सत्संग की ओर विशेष रूप से था। बीस वर्ष की अवस्था में जब सं० १६४४ में ये विवाह के लिये दूल्हा बन कर बारात लेकर 'आमेर' की ओर जा रहे थे तो रास्ते में 'संत दादू दयाल जी' अपने शिष्यों के साथ बैठे मिल गये। रज्जब जी घोड़े से उतर कर 'संत दादू दयाल' के दर्शनार्थ उनके सम्मुख जा उपस्थित हुये। उस समय संत दादू ध्यान-मग्न थे। ध्यान टूटने पर उन्होंने रज्जब जी से निम्नलिखित दोहा कहा :—

'कीया था कुछ काज की, सेवा सुमिरण साज।

दादू मूल्या बन्दगी, सर्या न एको काज ॥'

दोहे को सुनकर रज्जब जी के मन में वैराग्य उत्पन्न हो गया। वे दूल्हे के सभी वस्त्र उतार दिये। दादू दयाल जी ने रज्जब जी को अपना शिष्य बना लिया। गुरु की आज्ञा से वे आजीवन दूल्हे के वेश में ही रहे। गुरु के प्रति उनकी अपार श्रद्धा थी जिसका उल्लेख उन्होंने अपनी रचनाओं में बराबर किया है। वे बराबर गुरु सवा में ही लीन रहते थे। उनका वियोग उन्हें एक क्षण के लिये भी असह्य था। अतः वे बराबर अपने गुरु संत दादू की मृत्यु (सं० १६६० वि०) तक उनके साथ रहे। उनको मृत्यु पर इन्हें महान् कष्ट हुआ। गुरु के वियोग में उन्होंने लिखा :—

'दीन दयाल दयो दुख दीननि दादू सी दीलत हाथ सो लीन्हीं।

रोस अतीतनि सोज कियो हरि रोजी जो रंकन की जग लीनी ॥'

रज्जब जी शरीर से स्वस्थ सुन्दर तथा स्वभाव, में बड़े ही मुदु एवं निरभिमान थे। इनके सम्पर्क में आने वाले सभी लोग इनकी योग्यता एवं प्रतिभा से प्रभावित हो जाते थे। दादू दयाल के जीवन-काल में ही इनकी इतनी प्रसिद्धि हो गई कि अनेक व्यक्ति इनके शिष्य बन गये। ये दोनों के प्रति काफ़ी उदार रहे। सं० १७४६ वि० में १२२ वर्ष की आयु में इनकी मृत्यु हुई। सांगानेर में इनकी प्रधान गद्दी है। जहाँ इनके स्मारक रूप में बहुत सी वस्तुएँ रखी हुई हैं।

रचनार्थ

उच्चकोटि के संत होने के साथ-साथ रज्जब जी एक प्रतिभाशाली संत

१७० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

कवि भी ये इन्होंने स्वयं रचना करने के साथ-साथ अन्य संतों की बानियों का भी अध्ययन और संकलन किया। इनकी तीन कृतियाँ विशेष प्रसिद्ध हैं—(१) अंगबधू, (२) सब्बंगी, (३) वाणी। इनमें इनकी निजी रचनाओं के साथ-साथ अनेक संतों की चुनी हुई रचनाएँ भी हैं। 'अंगबधू' नामक रचना में इनके गुरु 'दादू दयाल' की कृतियों का संकलन है। 'सब्बंगी' में दादू दयाल की रचनाओं के अतिरिक्त 'नामदेव', 'कबीर', 'रैदास', 'पीपा', और 'नानक' आदि संतों की बानियों का संकलन है। इन्होंने साखी, पद, सवैया, अरिल्ल, छप्पय आदि विविध छंदों का प्रयोग किया है।

साधना और विचारों की दृष्टि से ये अपने गुरु संत दादू के पक्के अनुयायी थे। इन्होंने अपनी उक्तियों में दृष्टान्तों का विशेष रूप से प्रयोग किया है। 'सब्बंगी' में इन्होंने ही अपने पंथ से बाहर के संत कवियों की रचनाओं का संकलन करके सर्व प्रथम एक उदार आदर्श प्रस्तुत किया जिसका अनुकरण सिक्ख सम्प्रदाय और निरंजनी सम्प्रदाय ने आगे चलकर किया और जिसके परिणाम-स्वरूप हमें आज संतों के साहित्यिक अध्ययन के लिये प्रचुर सामग्री उपलब्ध होती है।

'रज्जब जी की वाणियों का प्रकाशन' 'रज्जब वाणी' नाम से डॉ० ब्रजलाल वर्मा के सम्पादन में उपमा प्रकाशन कानपुर से हो चुका है। इनमें इनकी प्रायः सभी रचनाएँ आ गई हैं। रज्जब जी ने कबीर और अपने गुरु दादू की विचार-परम्परा में ही वेद, पुराण, शास्त्र, उपनिषद्, कुरान कलाम, आयत में प्रतिपादित धार्मिक जटिलता को उसे शास्त्रीय परम्परा से बिना च्युत किये ही सहज और सर्व सुलभ बना दिया है। पूर्ववर्ती संतों की भांति ये भी निराकार, निर्विकार, निखिल ब्रह्मांड में व्याप्त एक ब्रह्म की उपासना पर जोर देते हैं जो हमारे प्राचीन उपनिषद् साहित्य की देन है। रज्जब जी की भक्ति के अंगों को हम ६ श्रेणियों में विभक्त कर सकते हैं :—

- (१) सद्गुरु और सबद।
- (२) सेवा में सत्संग।
- (३) प्रेम और विरह।
- (४) नाम जप और ध्यान।
- (५) ज्ञान और वैराग्य।
- (६) समर्पण और अनन्यता।

संक्षेप में दादू सम्प्रदाय के अन्तर्गत महात्मा रज्जब एक ऐसे साधक हैं जिन्होंने अपने तपःपूत आचार एवं पवित्र 'बानी' द्वारा समस्त संत साधना को

धन्य कर दिया। वे साधना व्योम के उन नक्षत्रों में हैं जो दीर्घ कालावधि पर्यन्त अप्रकट रहकर भी घोर अविद्यान्धकार में भूले पथिकों को दिशा प्रदान करते हैं।^१

सुन्दर दास (जीवन-काल सं० १६५३ वि०—सं० १७४६ वि०)—सुन्दर-दास जी दादू दयाल के सबसे पिछले और अल्प वयस्क योग्य शिष्य थे। ये वृसर गीत के खंडेलवाल वैश्य थे। इनका जन्म जयपुर राज्य के 'घोसा' नगर में चैत्र शुक्ल ६ सं० १६५३ को हुआ था। इनके पिता का नाम 'परमानंद' और माता का नाम 'सती' था। इनके जन्म के सम्बन्ध में कहा जाता है कि संत दादू के 'आमेर' आवास काल के समय उनका 'जग्गा' नामक शिष्य रोटी और गूत मागता हुआ शहर में घूम रहा था और 'दे माई सूत ले माई पूत' कह रहा था। लडकी सती ने जो घर में सूत कात रही थी, लाकर 'सूत' जग्गा को दे दिया और 'जग्गा' ने बदले में 'हो माई तेर पूत' कह दिया। जब 'जग्गा' लौटा तो संत दादू ने कहा कि आज तुम ठगा गये जिसके भाग्य में सन्तान है ही नहीं तुम उसका पुत्र होने का वचन दे आये। अब वचन को सत्य करने के लिये तुम्हीं जाओ। कहा जाता है 'मनी' के विदाहो-परान्त यही 'जग्गा' सुन्दर दास के रूप में पैदा हुआ।^२ ६ वर्ष की अवस्था में जब सं० १६५६ में संत दादू घोसा पहुँचे तो उन्होंने 'सुन्दर दास' को अपना शिष्य बना लिया। दादू दयाल के शिष्यों में 'सुन्दर दास' नामक दो शिष्य हुये थे। ये छोटे 'सुन्दर दास' नाम से प्रसिद्ध हुये। सन्त रज्जब जी तथा जगजीवन जी जैसे गुरु भाइयों की कृपा से इन्होंने मन्त दादू दयाल की 'बानियों' का अध्ययन किया। वे इन्हें होगहार और प्रतिभावान् समझ कर इन्हें विशेष विद्याध्ययन के लिये काशी ले गये जहाँ उन्होंने सं० १६६३ से १६६२ तक रह कर शास्त्रों का विशेष कर दर्शन और साहित्य का अध्ययन किया। काशी में ये अस्सी घाट पर रहते थे।^३

काशी में विद्याध्ययन के पश्चात् ये फतेहपुर में आकर एक गुफा में १२ वर्ष तक योगाभ्यास करते रहे। फिर पूरब, पश्चिम, उत्तर तथा दक्षिण चारों तरफ दिल्ली, पंजाब, उत्तर प्रदेश, बिहार, बंगाल, उड़ीसा, गुजरात, मलवा, मध्य प्रदेश का भ्रमण

१. रज्जब बानी—सं० डा० ब्रज लाल वर्मा—महात्मा रज्जब का परिचय, पृष्ठ ६।
२. सुन्दरसार—सं० पुरोहित हरिनारायण बी० ए० सक्षिप्त जीवनी, पृ० ११, १२ के आधार पर
३. हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास—सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० १६६ खण्ड ४

१७२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

करके अपने प्रिय स्थान 'कुरसाने' में आकर रहने लगे ।^१ देश भ्रमण-काल में इन्होंने कितने ही सन्त, महात्माओं तथा कवियों एवं विद्वानों से भेंट की जिसका प्रभाव इनके व्यक्तित्व पर पड़ा ।

सं० १७४६ विक्रमी में जब ये रज्जब जी से मिलने 'सागानेर' गये तो वहीं बीमार पड़ गये और वहीं ६३ वर्ष की अवस्था में^२ कार्तिक सुदी ८ सं० १७४६ वि० को परम-पद प्राप्त किये ।^३

रचनाएँ

सुन्दर दास ने सब मिलाकर कुल ४२ ग्रंथ रचे जो दो भागों में 'सुन्दर-ग्रंथावली' के रूप में पुरोहित हरिनारायण शर्मा द्वारा सम्पादित होकर प्रकाशित हो चुके हैं । इनकी रचनाओं में 'ज्ञान समुद्र' और 'सुन्दर विलास' दो प्रमुख ग्रन्थ हैं । 'सुन्दर विलास' में कवित्त और सवैये हैं । इनकी रचनाएँ एक शिक्षित कवि की भाँति प्रौढ़ हैं । इनके 'ज्ञान समुद्र' का रचना-काल भादों सु० ११ गुरुवार सा १७१० है ।^४ इस ग्रंथ में गुरु शिष्य सयाद के रूप में साधना पद्धति का विश्लेषण किया गया है । 'ज्ञान समुद्र' में सन्त साधना पद्धति का बड़ा ही व्यवस्थित वर्णन है । इसमें सन्तों की वाणियों में उल्लिखित हठयोग एवं दर्शन सम्बन्धी अनेक गुत्थियों का हल एक ही साथ मिल जाता है ।

१. पूरब पच्छिम, उत्तर दच्छिन, देश विदेश फिरे सब जाने ।

केतक घौस फतेपुर माहि, सुकेतन घौस रहे डिडवाने ॥

केतक घौस रहे गुजरात, उहा हूँ कछू नहि आन्यो है ठाने ।

सोच बिचारी के सुन्दर दास जु याहितै आन रहे कुरसाने ॥

—सुन्दरसार—सं० हरिनारायण पुरोहित, पृष्ठ १७ भूमिका

२. सात वरष सौ में घटै, इतने दिन की देह ।

सुन्दर आतम अमर है, देह बेह की देह ॥

—वही; पृष्ठ १६

३. सवत् सत्ता सै छीआला । कार्तिक सुदी अष्टमी उजाला ।

सीजे पहर मरसपतिवार । सुन्दर मिलिया सुन्दर सार ॥

—वही; पृष्ठ २०

४. संवत् सत्रह सै गये, वर्ष दसोत्तर और ।

भाद्रव सुदि एकादशी, गुरुवासर शिरमौर ॥

ता दिन सम्भूरण भयो, ज्ञान समुद्र मु ग्रंथ ।

सुन्दर अब गहन करै, लहै मुक्ति को पंथ ॥

—सुन्दर सार—सं० हरिनारायण पुरोहित, पृष्ठ ४७

दादू रज्जब और सुन्दरदास की बानियां—दादू रज्जब और सुन्दरदास की बानियों का यदि तुलनात्मक विश्लेषण किया जाय तो स्पष्ट हो जायेगा कि दादू-दयाल की बानी जहाँ सहज, सरस तथा अयत्नज है उसमें किसी प्रकार की काव्यगत चेष्टा का अभाव है वहीं रज्जब बानी में हृदय की भाव-विभूति के साथ-साथ कविता का प्रयत्न साध्य गौरव भी दिखाई पड़ता है, रचना करते समय रज्जब जी के अध्यात्मनिष्ठ सन्त के साथ ही उनका कवि हृदय भी जागृत और सचेष्ट है। उनके आध्यात्मिक विचारों में साहित्यिक अभिव्यंजना का पुट स्पष्ट परिलक्षित होना है। 'सुन्दर दास' की बानी में भाव-ज्ञान तथा अध्यात्म तीनों का योग है। वे महात्मा, वेदान्ती और कवि तीनों हैं इसे स्पष्ट करने के लिये हम तीनों महात्माओं की एक-एक साखी एक ही विषय पर प्रस्तुत करते हैं :—

दादू : दादू सतगुरु सहज में कीया कुछ उपकार ।

निर्धन धनवंत कर लिया, गुरु मिलिया दातार ॥

(सहजता)

रज्जब : तन मन सक्ति समन्दगति, निर्मल नांव जहाज ।

बाद बान, बुधियम्भ चढ़ि, गुरु सारे सब काज ॥

(अभिव्यंजना की साहित्यिकता)

सुन्दरदास : सुन्दर ममुझे एक है अन समझं को ईति ।

उभय रहित सतगुरु कहै, सो है वचनातीति ॥

(अभिव्यक्ति की दार्शनिकता)

सन्त सुन्दर दास जी वेदान्त साध्य तथा साहित्यिक प्रवीणता में रज्जब जी से किसी प्रकार कम नहीं है उनसे बढ़कर ही हैं किन्तु रज्जब जी उक्तियों में सूक्तियों का मस्तानापन है वे सन्त दादू दयाल के अधिक अनुरूप कही जा सकती हैं। इस तरह रज्जब जी और सुन्दर दास जी दोनों ही वास्तव में दादू शिष्यों में सर्वश्रेष्ठ समझे जाने योग्य हैं।^१

(३) निरंजनी सम्प्रदाय

‘निरंजन पंथ’ का उल्लेख सर्वप्रथम डॉ० बड्धवाल ने ओरियंटल कान्फ़रेंस के अवसर पर दिये गये भाषण में किया है।^२ कबीर पंथियों के अनुसार निरंजन ब्रह्म उस परमात्म निरंजन से निम्न श्रेणी का है। कबीर पंथियों का कथन है :—

१. सुन्दर ग्रन्थावली—प्रथम खंड सं० पुरोहित हरिनारायण शर्मा, जीवन-चरित्र,

पृ० ५६-६०

२. सन्त तुलसी दास निरंजनी—डॉ० अनीश मिश्र, पृष्ठ ७

अष्ठय पुरुष एक पेड़ है, निरंजन बाकी डार ।

तिरदेवा साखा भये, पात भया संसार ॥

उत्पत्ति के सम्बन्ध में कबीर पंथियों का विश्वास है कि सर्वप्रथम संसार में आत्मा की सत्ता थी। उसकी सृष्टि इच्छा के परिणामस्वरूप पाँच ब्रह्मा उत्पन्न हुये किन्तु वे सृष्टि उत्पत्ति का कार्य-सम्पादन न कर सके। अक्षर नाभक ब्रह्मा ने त्रिदा से उठकर देखा तो उन्हें एक अण्डा मिला जिसके फूटने पर 'निरंजन' का प्रादुर्भाव हुआ। यह 'निरंजन' भी जब सृष्टि रचना में असमर्थ रहा तो समर्थ आत्मा ने 'माया' रूपी एक 'स्त्री' की सृष्टि की जिससे ब्रह्मा, विष्णु, महेश तीन पुत्र पैदा हुये। तत्पश्चात् निरंजन अन्तर्धान हो गये। मायावाद में अपने पुत्र ब्रह्मा पर आसक्त हो गई और सृष्टि का क्रम चला। इस कथा से स्पष्ट है कि 'निरंजन' पूर्ण ब्रह्म न होकर उसका एक अंश-मात्र है। किन्तु 'निरंजन पंथ' में 'निरंजन' पूर्ण ब्रह्म और समर्थ आत्मा के लिए ही आया है। निरंजनी सन्त निरंजन को सर्वोपरि समझ कर अन्य देवताओं को उससे नीचे समझते हैं और उनकी उपासना अनावश्यक समझते हैं। कबीर स्वयं निरंजन पंथ से प्रभावित है किन्तु कबीर के बाद निरंजन पंथ पर कबीर के सिद्धान्तों पर प्रभाव विशेष रूप से पड़ा और उसकी उपासना पद्धति निर्गुण पंथ की भाँति हो गई। निर्गुणियों की भाँति निरंजनी भी राम-नाम की उपासना का उपदेश देते हैं। उनके 'राम' भी कबीर के निर्गुण राम ही है। निरंजनी, संसार की वस्तुओं को माया मानकर परमात्मा से लगन लगाने का उपदेश देते हैं। इस तरह निरंजन पंथ निर्गुण धारा की एक उपधारा है जिसके १२ महन्तों का वर्णन दादू पंथी सन्त राघवदास ने अपने भक्तमाल में (१० का० सं० १७७० वि०) में किया है जो निम्नलिखित है :—

(१) हरिदास, (२) तुरसीदास, (३) खेमजी, (४) कन्हड़ दास, (५) मोहन दास, (६) जगन्नाथ दास, (७) ध्यान दास, (८) नाथ, (९) श्याम दास, (१०) पूरण, (११) आनदास, (१२) जगजीवन दास ।^१

उक्त सभी सन्त राजस्थानी हैं। हम अपने आलोच्य विषय की परिधि के

१. लपट्यो सु जगन्नाथ, श्याम कन्हड़ अनुरागी ।

ध्यानदास अरु खेम, नाम जगजीवन त्यागी ॥

तुरसी पायो तत्व, आन सो भयो उदासा ।

पूरण मोहनदास, जान हरिदास निरासा ॥

राघो सन्नथ राम भजि माया अंजन भंजनी ।

भीतर केवल हरिदास तथा तुरसी दास दो निरंजनी सन्तो का ही अध्ययन प्रस्तुत करेंगे ।

हरिदास निरंजनी (जीवन काल सं० १५१२ वि०-१६०० वि०)—हरि-
राम जी द्वारा लिखित हरिदास जी की परचई के अनुसार इनका जन्म सं० १५१२
वि० मे हुआ था ।^१ य डंडवाना के पश्चिमोत्तर नागौर जिले के कापडोद ग्राम
के निवासी थे । इनके बचपन का नाम 'हरिसिंह जी' है । ये 'शाखल राजपूत' जाति के
थे । प्यारे रामजी ने अपने भक्तमाल मे किसी 'चौधरण' के थन चूंगने का उल्लेख
किया है ।^२ सम्भव है माता के पर्याप्त दूध न होने पर चौधरण (जाटनी) को धाय
के रूप मे रखा गया हो । इनके सम्बन्ध मे कहा जाता है कि इनका प्रारम्भिक
जीवन किसी लुटेरे के जैसा था किन्तु किसी महात्मा के द्वारा प्रभावित होकर उन्होने
अपने हथियारो को कुंग मे डाल दिया और 'तीखी डुगरी' में पहुँच कर ईश्वर-
चिन्तन मे लीन रहने लगे तथा अन्त मे उन्होने सिद्धि भी प्राप्त कर ली ।^३ बाद में
इन्होने नागौर, अजमेर, टोडा, जयपुर तथा शेरवाबाटी आदि कई स्थानो का भ्रमण
किया । परचई के अनुसार इनका महाप्रस्थान काल फागुन सुदी ६ सं० १६०० वि०
माना गया है ।^४ स्वामी हरिदास गोरखनाथ और सन्त कबीर से विशेष प्रभावित है ।

१. पन्द्रह सौ बारोत्तरे फागुन सुदि छठ सार ।

वैराग्य ज्ञान भगति कूं लीयो हरि औतार ॥

—तुर पूर्व ब्रज-भाषा—डाँ० गिव प्रसाद सिंह सन् १६५८-पृष्ठ १६६ पर
उद्धृत ।

२. कापडोद गाँव माँहि, हरिदास अवतरे ।

महिमा कौन बार पार, कटौँ लग गाइये ॥

शांखला के कुल माँहि, आप जो अवतार लिया ।

चौधरण चुगाये, थना, बंस जो कहाइये ॥

—श्री महाराज हरिदास जी की वाणी—भूमिका पृष्ठ चार से उद्धृत प्यारे
रामजी के भक्तमाल का उद्धरण ।

३. उत्तरी भारत की सन्त परम्परा—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ ३४५
दि० सं० ।

४. सम्बन् सौने जु सई का । रति बसन्त अनन्द लई का ।

फागुन सुदि अष्टमी जामा । जन हरिदास हरिमाह समाना ॥

—हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास, खण्ड ४, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० २१६
से उद्धृत ।

१७६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

मारवाड़ में इनके कई मठ और गढ़ियाँ हैं। डीडवाणा में इनका प्रमुख मठ है। जहाँ प्रतिवर्ष मेला लगता है।

रचनायें

स्वामी हरिदास के नाम पर कई एक ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। जिनमें से निम्न-लिखित विशेष उल्लेखनीय है :—

- (१) अष्टपदी योग ग्रन्थ, (२) ब्रह्म स्तुति, (३) हरिदास ग्रन्थमाला, (४) हंस प्रबोध ग्रन्थ, (५) निरपरवमूल ग्रन्थ, (६) राज गुड (७) पूजा जोग ग्रन्थ, (८) समाधि जोग ग्रन्थ (९) संग्राम जोग ग्रन्थ।

इसके अतिरिक्त डॉ० पीताम्बर दत्त बड़थवाल को साखी और पदों के दो और ग्रन्थ भी प्राप्त हुये हैं। आचार्य परशुराम चतुर्वेदी के मतानुसार 'श्री हरि-पुरुष की वाणी' में ये सभी रचनाएँ संगृहीत हैं। इस तरह स्वामी हरिदास जी उपासना की अपनी विशेष-शैली के कारण सर्वप्रथम 'निरंजनी' बतलाने का गौरव प्राप्त करते हैं। इनकी शिष्य परम्परा में ५२ शिष्यों का उल्लेख मिलता है।^१ ऊपर जहाँ हमने निरंजनी सम्प्रदाय के १२ महन्तों का उल्लेख किया है वहाँ शेष तुरसी आदि निरंजनी सन्त भी स्वामी हरिदास जी के प्रति गुरुभाव रखते थे।

सन्त तुरसी दास निरंजनी—जीवन-काल स० सत्रहवीं शती का उत्तरार्द्ध एवं दसवीं शती का पूर्वार्द्ध—निरंजनी पन्थ के सन्तों में 'सेवादास' का छोड़कर सन्त तुरसी दास की ही रचना बहुत अधिक है। तुरसी दास का निवास-स्थान शेरपुर था। डॉ० बड़थवाल के मतानुसार ये गोस्वामी तुलसीदास के समकालीन थे। काशी नागरी प्रचारिणी सभा की खोज में 'तुलसीदास की वाणी' नामक हस्तलिपि प्रति का उल्लेख हुआ है जिसमें 'इतिहास समुच्चय' की प्रतिलिपि भी है। 'इतिहास-सामुच्चय' के अन्त में उसका लेख काल सं० १७४५ (१६८८ ई०) अंकित है।^२ इस तरह सन्त तुरसी दास की सं० १७४५ वि० तक की उपस्थिति निश्चित हो जाती है। इस अनुमान के आधार पर तथा किसी अन्य पुष्ट प्रमाण के अभाव में हम 'तुलसीदास' का जीवन-काल विक्रम संवत् की सत्रहवीं शती के उत्तरार्द्ध और अठारहवीं शती का पूर्वार्द्ध मान लेते हैं। इस अनुमान से गोस्वामी तुलसी दास भी

१. महर्षिबान मन की गति जानी। बावन शिष्य भये परवाणी ॥

— महाराज हरिदास जी की वाणी—सं० मंगलदास स्वामी, भूमिका, पृष्ठ १०१
नामों के विवरण के लिये देखें उक्त ग्रन्थ पृष्ठ ३६, ४०

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास निरंजनी—डॉ० भागीरथ मिश्र, पृ० २० पर उद्धृत।

(मृत्युकाल सं० १६८०) के सम-सामयिक होने की बात भी सम्भव हो जाती है यद्यपि ये उनके कुछ पश्चात् अवतरित हुये थे ।

‘इतिहास समुच्चय’ के अन्त में लिखित नगर गान्धार सुधाने समयस्तु लिखते स्वामी जी श्री श्री श्री श्री १०८ ऊघो दास जी को शिष्य स्वामी जी श्री श्री श्री श्री १०८ श्री श्री लाल दास जी को शिष्य तुरसी दास बाबे जिसको राम राम ।’ उद्धरण के आधार पर इनके गुरु स्वामी लाल दास जी ठहरते हैं । मौलिक रूप से तुरसी का गुरु चाहे कोई भी हो किन्तु मैद्धान्तिक रूप से ‘तुरसी’ अन्य निरंजनी सन्त ‘कबीर’ को ही अपने गुरु से श्रेष्ठ मानते हैं । तुरसी का कथन है :—

कर सूँ कर गहि, कृपा करि, दिखलाये निज ठाउँ ।

कृपा सिन्धु कबीर की, तुरसी मैं बलि जाउँ ॥

सन्त तुरसी दास उच्चकोटि के योगी, ब्रह्म जिज्ञासु, तथा संयम, शील सन्त थे । ये बड़े समर्थ विचारक तथा कवि थे :

रचनायें

डॉ० बड़वाल के मतानुसार इन्होंने ४२०२ साखियाँ, ४६१ पद, ४ लघु रचनायें, तथा बहुत से श्लोक और शब्दों का संग्रह किया था । इनकी लघु रचनाओं के नाम हैं—(१) ग्रन्थ चौ अक्षरी, (२) करणी सारजोग, (३) साध सुलच्छन ग्रन्थ (४) ग्रन्थ तत्व गुण भेद ।^१ साखी ग्रन्थ सबसे महत्त्व का ग्रन्थ है । इसमें विशाल ज्ञान का समावेश है । इनकी साखियों में भागवत पुराण, वेदान्त, तथा अनेक प्रकार के भक्ति मार्ग एवं भिन्न-भिन्न गुरुओं की वाणियों का प्रभाव परिलभित होता है । ये साखियाँ २०० प्रकरणों में विभक्त हैं । ‘तुरसी’ के चार लघु ग्रन्थों में ‘चौ अक्षरी’ चौपाइयों में है । इसमें साधक के कर्तव्यों और अकर्तव्यों का निरूपण है । ‘करणीसार जोग’ रोला छन्दों में लिखा गया है इसमें ‘अवधूत’ वर्णन तथा उनकी क्रियाओं का वर्णन है । ‘साध सुलच्छन जोग’ साखी के एक प्रकरण के समान है । १८ बांहों में साधुओं के लक्षणों का वर्णन है । चौथे लघुग्रन्थ—‘ग्रन्थ तत्व गुण-भेद’ में संसार की असारता, एकरसता निरीहता, समता, षट् विकारों तथा आत्म-शुद्धि तथा अन्तःसाधना आदि विषयों पर रोला छन्द में वर्णन है । तुरसी के पदों में संगीत की प्रधानता है ।

तुरसी दास प्रेमाभक्ति के उपदेशक है । वे कहते हैं :—

‘प्रेम भगति उत्पन भई, पूरन ससि लौ सोह ।

तुरसी जहाँ त्रिय तापनी, ज्वाला रही न कोइ ॥’^२

१. हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास भाग ४, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० २१६ ।

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसी दास—डॉ० भागीरथ मिश्र, पृ० १३४ साखी २३ ।

तुरसी की रचनाओं में इनकी बहुज्ञता परिलक्षित होती है। यद्यपि ये सुशिक्षित नहीं जान पड़ते किन्तु इनका ज्ञान-भंडार बहुत ही विशाल जान पड़ता है। इनकी विचारधारा निर्गुणी सम्प्रदाय के दार्शनिक विचारों से ओत-प्रोत हैं। इनके सम्बन्ध में हम अगले अध्याय में विस्तार से प्रकाश डालेंगे।

(४) सन्त सिंगा जी और उनकी परम्परा

संत सिंगा जी (जीवन काल सं० १५७६ वि०—१६१६ वि०)—संत सिंगा जी का जन्म वैशाख शुक्ल ११ गुरुवार सं० १५७६ वि० को मध्य भारत की रियासत 'बडवानी' के खजूर गांव (खजूरी में ग्वाल जाति के 'मीमा गौली की पत्नी 'गडरबाई' के गर्भ से हुआ था।^१ 'वाणी' नामक पुस्तक में स्वामी घासी दाम ने सिंगा जी का जन्म वैशाख शुक्ल ६ सं० १५७६ बुधवार को माना है।^२ जब ये ६ वर्ष के थे तो इनके पिता अपनी सारी सम्पत्ति के साथ खजूरी से निमाड़ जिले के हरसूद नामक गांव में आकर बस गये। यही पर सं० १५८८ में 'सिंगा जी' ने मामगढ़ (निमाड़) के राजा लखमे सिंह के यहाँ एक रुपया मासिक वेतन पर डाकिये की नौकरी कर ली। इनकी ईमानदारी और सच्चाई के कारण बाद में राजा ने इनका वेतन साढ़े तीन रुपया कर दिया था और पाँचो हथियार बांध कर घोड़ी पर चढ़कर चलने की छूट दे दी थी।

एक बार जब ये घोड़ी पर सवार होकर कहीं जा रहे थे उस समय रास्ते में 'मैसावा' ग्राम में महाराज 'ब्रह्मगीर' के शिष्य 'मनरंगीर' भजन गा रहे थे :—

समुझि ले ओरे मना भई, अन्त न होय कोई अपणा।

यही माया के फन्दे में, तर आन भुलाणा ॥

भजन से प्रभावित होकर ये उसी समय 'मनरंगीर' के चरणों पर गिर पड़े और उन्हें अपना आध्यात्मिक पथ-प्रदर्शक स्वीकार कर लिये। तदन्तर 'मामगढ़' आकर नौकरी से त्याग-पत्र दे 'पिपल्या' के जंगलो में आकर एकान्तवास करने लगे। नौकरी छोड़ने और गृह दीक्षा लेने के समय इनकी अवस्था ३६ वर्ष की थी।

१. जन्म खजूरी में भयो, गौली घर अवतार।

माता गौरा को पय पियो, हरो भूमि को भार ॥

—निमाड़ के सन्त कवि सिंगा जी—डा० रमेश चंद गंगराडे, पृष्ठ ३५ पं. उद्धृत।

२. संवत् पन्द्रह सौ छिहत्तर जानी। जन्म भयो खजूर बडवानी।

वैसाख सुदी नौमी सारा। परगट भये दिन बुधवारा ॥

—निमाड़ के सन्त कवि सिंगा जी—डा० रमेश चंद गंगराडे, पृष्ठ ३५

सिंगा जी की स्त्री का नाम जसोदा था। इनके भाई का नाम 'लिम्बा जी' और बहन का नाम 'किस्नाबाई' था। कालू, भोलू, मन्दू, दीपू इनके चार पुत्र थे। 'कालू' का पुत्र 'दलू दास' सिंगा जी के पोत्र थे। परिवार के सदस्यों की नामावली 'परचुरी' में उनमें समाधिस्थ होने पर परिवार के शोकातुर होने के प्रसंग में आता है :—

'बड़ो जेठो लिम्बा जी भाई। जीन सिंगा जी कुंठल फुरभाई।

जननी जसोदा सिंगा जी की नार ॥

कालू भोलू चारू सुन्त। संदू दीपू नान्हा पूत।

दुल दुल दुल मुल, नारायण रोवे, कीसनाबाई के आंस न आवे ॥'

गुरु दीक्षा के पश्चात् इनका सच्चा सन्त जीवन प्रारम्भ हो गया। इनके सन्त जीवन के ११ महीने के अवधि के भीतर ही अनेक शिष्य हो गये। ये परम साधक और उच्च-कोटि के विचारक थे। इनकी निर्गुण ब्रह्म विषयक धारणा सत कबीर के निराकार, निर्विकार, अव्यय और अनादि ब्रह्म विषयक कल्पना से बहुत कुछ मिलती-जुलती है। इनके ब्रह्म निराकार, अदृश्य, कुल, गोत्र विहीन एक ज्योति पुत्र मात्र है जो कबीर से बहुत कुछ साम्य रखते हैं।

सत्यानुभूति एवं माधुर्य से पूर्ण सिंगा जी के गीत एवं पद निमाड़ प्रदेश की जनता के हृदय पर स्थायी प्रभाव स्थापित किये हुये हैं। सिंगा जी ने ४० वर्ष की अल्पायु में ही श्रावण शुक्ल ६ सं० १६१६ वि० को किकण नदी के तट पर जीवित समाधि ले ली थी। इस तरह उनका आध्यात्मिक या सन्त जीवन केवल १ वर्ष का ही रहा।

रचनाएँ

सिंगा जी द्वारा विरचित पदों की संख्या लगभग ८०० बतलाई जाती है किन्तु वे सभी उपलब्ध नहीं हो सकी हैं। अब तक के शोध के अनुसार इनकी ११ रचनाओं का पता चला है जो निम्नलिखित हैं :-

- | | |
|----------------------------|-----------------------------|
| (१) सिंगा जी का दृढ उपदेश | (२) सिंगा जी का आत्मव्यान |
| (३) सिंगा जी का दास बोध | (४) सिंगा जी का नरद |
| (५) सिंगा जी का शरद | (६) सिंगा जी की देश की वाणी |
| (७) सिंगा जी की बाणावली | (८) सिंगा जी का सातवार |
| (९) सिंगा जी की पत्रह तिथि | (१०) सिंगा जी की बारहमासी। |

१. रूप नाही देखा नाही, नाही है कुल गोत रे।

बिन देही को साहब मेरा, मिलमिल देखू जोत रे ॥

—हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास भाग ४, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० २३० पर उद्धृत

१८० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

(११) सिगा जी के भजन ।

इनकी उक्त सारी रचनाएँ 'निमाड़ के सन्त कवि सिगा जी' नामक पुस्तक में डॉ० रमेश चन्द्र गंगराडे द्वारा संगृहीत हो चुकी है। 'दूढ़ उपदेश' चौपाई और दोहों में लिखित रचना है। इसमें उनके आध्यात्मिक विचारों का प्रकाशन हुआ है। साधु-सन्तों की पहचान भी बतलाई गई है। 'आत्म-ध्यान' में योग, प्राणायाम और समाधि का विशद वर्णन है। 'दोष-बोध' मानव समाज में व्याप्त बुराइयों और कमजोरियों का चित्रण हुआ है। 'नरद' में ब्रह्म और सद्गुरु का गुणगान हुआ है। 'शरद' में देह की नश्वरता का वर्णन है। 'देश की वाणी' में सन्तों के निराले देश का वर्णन है जहाँ न जीवन है, न मृत्यु, न कुल है, न जाति। 'बाणावली' में जीवन-सम्बन्धी अनेक महत्वपूर्ण परिस्थितियों और भावनाओं पर विचार व्यक्त किया गया है। 'सातवार' नामक रचना में सन्त सिगा जी ने प्रत्येक बार के माध्यम से जीवन की क्षण-भंगुरता, ज्ञान की गहनता और ब्रह्म-प्राप्ति के मार्ग की महत्ता पर विचार किया है। सिगा जी की पंद्रह तिथि में जीव, ब्रह्म, माया सृष्टि की बड़ी सुन्दर व्याख्या मिलती है। 'बारहमासी' में जीवन की गहन अनुभूतियों का दिग्दर्शन कराया गया है। 'सिगा जी के भजन' में उनका जीवन-दर्शन है जो पूर्ववर्ती रहस्यवादी निर्गुण पंथी सन्तों के दर्शन पर आधारित है।

यद्यपि सिगा जी ने किसी पंथ या सम्प्रदाय की स्थापना नहीं की फिर भी उनके पश्चात् उनके शिष्य वा प्रशिष्य खेमदास, घन जी दास, एवं दनुदास की भी कुछ रचनाएँ मिलती हैं। ये लोग अपने को 'सिगा पंथी' कहते हैं। इस पंथ द्वारा निमित्त साहित्य बहुत अधिक है। प्रायः सभी सन्तों ने कुछ न कुछ रचनाएँ की हैं जिनको प्रकाश में लाना आवश्यक है।

(५) मलूक दास और मलूक पंथ

मलूक दास (जीवन काल सं० १६३१—१७३६ वि०)—मलूक दास ने जीवन से सम्बन्धित प्रामाणिक ग्रंथ 'परिचयी' के आधार पर इनका जन्म-काल सं० १६३१ तथा मृत्यु-काल सं० १७३६ माना जाता है। इनका जन्म इलाहाबाद जिले के 'कड़ा' नामक गाँव में वैशाख वदी ५ सं० १६३१ वि० में लाला सुंदर दास खर्व कक्कड़ के यहाँ हुआ था। ये बचपन से ही उदार, परोपकारी तथा धर्म-परायण थे पाँच वर्ग की अवस्था होने पर ये गाँव की पाठशाला में पढ़ने के लिये भेजे गये किन्तु यहाँ ये अधिक समय तक पढ़ नहीं सके। ग्यारह वर्ष की अवस्था में पिता ने उन्हें व्यापार में लगाना चाहा किन्तु अपनी उदारता और साधु सेवा के प्रति अटूट रुचि होने के कारण ये उस कार्य में भी दक्ष नहीं हो पाये। 'परिचय' में अन्य महा-

हमाओं के जीवन से सम्बन्धित चमत्कारिक घटनाओं के वर्णन की भाँति इनके जीवन से भी सम्बन्धित अनेक चमत्कारिक घटनाओं का चित्रण है ।^१

मलूक दास जी के दीक्षा गुरु के सम्बन्ध में हिन्दी के इतिहासकारों में बड़ा मतभेद है । कुछ लोग द्राविड़ बिट्ठल को उनका गुरु मानते हैं । मलूक दास जी के शिष्य एवं भाँजे मथुरा दास जी ने जो 'मलूक परिचयी' लिखी है उसके अनुसार इनके गुरु 'देवनाथ' के पुत्र 'पुरुषोत्तम' थे । इनके अन्तस्साक्ष्य में 'मुग़्रसागर' में लिखित मलूक दास का एक पद भी उद्धृत किया गया है ।^२ 'मलूक परिचयी' में मलूक दास के विवाह, पत्नी और एक कन्या संतान का भी उल्लेख मिलता है । ये आजीवन अपने पैतृक व्यवसाय में लगे रहकर परिवार का भरण-पोषण करते रहे ।

मलूक दास भ्रमण-शील साधक थे । उन्होंने जगन्नाथ पुरी, कालपी, दिल्ली तथा अन्य स्थानों की पैदल यात्रा की थी । अन्य संतों की अपेक्षा इनमें सेवा-भावना की प्रधानता थी । दीन-हीनों की सेवा करना इनका धर्म था । वे सदैव परोपकार में रत रहा करते थे । वैशाख कृष्ण १४ बुधवार सं० १७३६ को 'कड़ा' में ही इनका देहावसान हो गया ।^३

रचनायें

संत मलूक दास के प्रामाणिक ग्रंथों की सूची निम्नलिखित है—

- (१) ज्ञान बोध, (२) रतन खान, (३) भक्त वन्छावली, (४) भक्ति विवेक, (५) ज्ञान परोपनि, (६) बारह खड़ी, (७) राम अवतार लीला, (८) प्रवचरित,

१. मलूक दास जी की बानी-वेलब्रेडियर प्रेस, प्रयाग, जीवन-चरित्र, पृष्ठ १ से ५ तक ।

२. दच्छिन ते प्रकटी भये, द्रावण्ड के दैस ।

गोकुल गांव विदित भये, प्रकटे बिट्ठल नाथ ॥

भावनाथ तिन गे भये, देवनाथ सुन तास ।

तेन ते परसोत्तम, तइ सिख मलूक दास ॥

—परिचयी साहित्य, डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृ० १३८ पर उद्धृत ।

३. संवत् सत्रह सौ उन्तालिस, बुधवार तिथि आय ।

चतुर्दशी बैशाख वदी, सिंह लगन बिताय ॥

समाधान सबको किया, ना ना रूप दिखाय ।

गुरु मलूक निज धाम को चले निसान बजाय ॥

—हिन्दी साहित्य का बृहत् इतिहास भाग ४, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० २४६ पर उद्धृत ।

१८२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

(६) ब्रज लीला, (१०) विभय विभूति, (११) सुख सागर, (१२) विविध शब्द-संग्रह, पद-संग्रह तथा पदावली ।

‘ज्ञान बोध’, ‘ज्ञानपरोष्ठि’, ‘विभय विभूति’ तथा ‘रतन खान’ ग्रंथों में ज्ञान, योग तथा आध्यात्मिक विषयों की विवेचना है। ‘भक्ति विवेक’ और ‘सुख सागर’ में कथानकों के माध्यम से सिद्धांतों का निरूपण किया गया है। ‘राम अवतार लीला’, ‘ब्रजलीला’, ‘ध्रुवचरित’ में राम, कृष्ण और ध्रुव के जीवन चरित्र का वर्णन है। ‘भक्त बच्छावली’, ‘बारह खड़ी’ में इनकी फुटकर रचनायें हैं। ‘ज्ञान बोध’ ही मलूक दास की सबसे महत्वपूर्ण रचना है।

आध्यात्मिक विचार—दार्शनिक चिंतन एवं आध्यात्मिक विचारधारा में मलूक दास बड़े मौलिक हैं। मलूक दास का ब्रह्म निर्गुण और गुणातीत है। वही एक ब्रह्म सबका निर्माता, अनादि, अनन्त और असीम महिमा वाला है। वही सृष्टि का कर्ता, भर्ता और संहर्ता है। हिन्दू-मुसलमान का भेद-भाव उनके यहाँ नहीं है।^१ ईश्वर के प्रति इनकी असीम आस्था है। अपने को वे उसका असंदिग्ध रूप से आत्मीय मानते हैं। वे भगवान् से प्रार्थना करते हुये कहते हैं कि यदि तूने मेरे प्रति कृपा नहीं की तो मैं पुकार कर कहता हूँ कि इसमें मेरी हँसी नहीं तुम्हारी हँसी होगी^२ ये ईश्वर के प्रति अपने को पूर्ण समर्पित कर देते हैं। इनके ईश्वर आत्म-चिन्तन में ही प्राप्त हो सकते हैं इसीलिये वे कहते हैं :—

आपा खोज रे जिय भाई ।

आपा खोजे त्रिभुवन सूझे, अंधकार मिट जाई ॥१॥

जोई मन सोई परमेसु, कोई बिरला अवधू जाने ।

जौन जोगी सुर सब घट व्यापक, सो यह रूप बखाने ॥२॥

शब्द अनाहद होत जहाँ तें, तहाँ ब्रह्म कर बासा ।

गगन मंडल में करन कलोलै, परम जोति परगासा ॥३॥

१. सर्व व्यापी एक कुहारा । जाकी महिमा आर न पारा ।

हिन्दू तुरक का एकै करता । एकै ब्रह्म सबन का सरता ॥

—शब्द संग्रह

२. दीन दयाल सुनी जब तैं, तब तै हिया में कुछ ऐसी बसी है ।

तेरो कहाय के जाऊँ कहाँ, मैं तेरे हित की पट खींच कसी है ॥

तेरोइ एक भरोस मलूक को, तेरे समान न दूजो जसी है ।

एहो मुरारि पुकारि कहौं, अब मेरी हँसी नहि तेरी हँसी है ॥

—मलूक दास जी की बानी बेलबेडियर प्रेस, प्रयाग, पृ० ३२

कहत मलूका निरगुन के गुन, कोइ बड़भागी पावै ।

क्या गिरही औ क्या वैरागी, जेइ हरि देइ सो पावै ॥४॥^१

संत मलूक दास एक पट्टेवे हुये महात्मा थे । ये विश्व-कल्याण के पोषक थे । इनकी स्थापति इनके जीवन-काल में ही फैल चुकी थी । सिक्खों के नवें गुरु तेग बहादुर सिंह ने भी इनसे कड़ा गाँव में भेंट की थी । मुगल सम्राट और औरंगजेब से भी इन्हें सम्मान मिला था ।

मलूक पंथ और शिष्य-परम्परा—संत मलूक दास द्वारा कहीं अपने मत के प्रचार करने अथवा मठ स्थापित करने का उल्लेख नहीं मिलता फिर भी उनके मतानुयायियों की संख्या बहुत ही अधिक है । जो पूर्व में पुरी, पटना से लेकर पश्चिम में काबुल और मुल्तान तक मिला करते हैं । मलूक दास के १२ शिष्यों में लाल दास, रामदास, उदय राय, प्रभु दाम, सुदामा आदि के नाम विशेष उल्लेखनीय हैं । मलूक पंथ के प्रवर्तक संत मलूक दास हैं । संभवतः ७० वर्ष की अवस्था में जब वे जगन्नाथ पुरी से वापस आये तब से उन्होंने शिष्य बनाने प्रारम्भ किये और इस तरह सं० १७०१ वि० से मलूक पंथ का जन्म हुआ । हिन्दू और मुसलमान दोनों ही इस सम्प्रदाय में दीक्षित हुये । मलूक दास के बाद 'रामसनेही' महंत हुये । आठवें महंत 'गंगा प्रसाद' के समय में इस सम्प्रदाय की बड़ी उन्नति हुई । इस सम्प्रदाय में भी अन्य संत सम्प्रदाय की भाँति गुरु को बड़ी प्रातिष्ठा दी जानी है ।

निष्कर्ष

इस तरह मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों के जीवन-वृत्त पर विहंगम दृष्टि डालने से यह तथ्य स्पष्ट हो जाता है कि प्रायः सभी सन्त समाज के निम्न वर्ग से उद्भूत हुये थे । उनकी शिक्षा-दीक्षा सामान्यतया बहुत ही कम हुई थी प्रायः सभी संतों ने अपने गुरु की प्रेरणा से साधना में सफलता प्राप्त की थी । इन सभी सन्तों का जीवन प्रवृत्तिमयी रहा और उन्होंने जीवन-भर कथनी और करनी में पूर्ण सामंजस्य लाने की चेष्टा करते हुये अपने मत का प्रचार किया । इनमें से पिछले सन्तों ने अपने यहाँ अपनी शिष्य परम्परा स्थापित कर उसके अनुसार अपना कोई न कोई सम्प्रदाय का प्रवर्तन किया । इनकी विशेषताओं का वर्णन हम अगले अध्याय में प्रस्तुत करेंगे ।

— — —

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की अपनी विशेषतायें

पिछले अध्यायों में मध्यकालीन हिन्दी सन्तों तथा सूफियों के साहित्यों का अलग अध्ययन करने के पश्चात् अब हमारे समक्ष यह प्रश्न उठता है कि आखिर सन्तों में सूफियों के अतिरिक्त वे कौन-कौन सी विशेषताएँ हैं जिनके आधार पर उन्हें सूफियों से अलग कोटि में रखा जाय, क्योंकि दोनों की आध्यात्मिक विचार-धाराओं में बहुत कुछ साम्य दिखाई पड़ता है। दोनों परम-तत्त्व की एक मात्रा सत्ता को निराकार, निर्गुण, सर्वव्यापी, सर्वशक्तिमान् मानते हैं। दोनों के साधना-मार्गों में भी साम्य दृष्टिगोचर होता है। फिर भी सूक्ष्मता से विचार करने पर हमें इनका पारस्परिक अन्तर स्पष्ट हो जायेगा। इस अध्याय के अन्तर्गत इसी तथ्य का स्पष्टीकरण करना हमारा मुख्य उद्देश्य है। इससे पूर्व कि हम अपने उद्देश्य पर सीधे आ जायें हमें सन्तों की दार्शनिक विचारधाराओं पर भी थोड़ा मोटे तौर पर विचार कर लेना आवश्यक होगा।

जैसा कि पहले ही लिखा जा चुका है मध्यकालीन हिन्दी सन्त साहित्य की भूमिका प्रस्तुत करने का श्रेय महाराष्ट्र के विद्वत्त सम्प्रदाय के प्रमुख सन्त 'नामदेव' को है। 'आचार्य विनय मोहन शर्मा' ने स्वानुभूतिजन्य सत्यान्वेषण, सद्गुरु के महत्त्व का प्रतिपादन, नाम स्मरण, (सुमिरन) का आग्रह एवं बाह्याडम्बर की व्यर्थता आदि के उद्धरण देकर 'नामदेव' को सन्तमत का प्रवर्तक माना है।^१ 'नामदेव' और 'कबीर' की विचारधारा एक ही भूमि पर प्रवाहित हुई है। पूर्ववर्ती होने के कारण 'नामदेव' कबीर की प्रेरक शक्ति रहे।^२ परवर्ती सन्तों ने अपनी रचनाओं में बराबर नामदेव की इस महत्ता को स्वीकार किया है। 'नामदेव' का निर्गुण मत महाराष्ट्र का 'बारकरी' पंथ था जिसके अनुसार वेद की प्रामाणिकता तथा वर्ण-व्यवस्था से प्रभावित होते हुये बाह्याडम्बरों से विमुक्त होकर जन-साधारण

१. हिन्दी को मराठी सन्तों की देन—आचार्य विनय मोहन शर्मा प्र० सं०

पृष्ठ १२६।

२. सनक सनन्दन जै देव नामा। भगति करि मनि उनहुँ न जाना ॥

—कबीर ग्रन्थावली—डॉ० श्यामसुन्दर दास, पदावली सं० ३३, पृष्ठ ७७।

के लिए भक्ति मार्ग का प्रचार किया जा रहा था। बाह्य कर्मकाण्ड की अपेक्षा इसमें आन्तरिक तन्मयता मूलक भावना की प्रधानता दी जाती थी। इस पन्थ की सबसे प्रमुख विशेषता उसकी सर्वतोमुखी व्यापकता थी जिसमें धनी, गरीब, गृहस्थ, विरक्त, ब्राह्मण, चाण्डाल सब के लिए द्वार खुला हुआ था। 'नामदेव' के समकालीन प्रायः सभी सन्त निम्न कुल में उत्पन्न हुये थे। जैसा कि पूर्व उल्लेख से स्पष्ट है।

'नामदेव' की विचारधारा और उनके आराध्य 'विठ्ठल' की स्पष्ट छाप 'कबीर' पर दिखलाई पड़ती है। प्रवृत्ति में निवृत्ति का समन्वय, जाति भेद का बहिष्कार, ब्रह्म की निर्गुणता, अनन्य प्रेम-भावना, निर्गुण और नाम साधना आदि सभी तत्व 'नामदेव' और 'कबीर' दोनों में समान रूप से मिलते हैं। आगे चलकर कबीर ने वेद, उपनिषद्, कुरान आदि धर्म-ग्रन्थों की उपेक्षा करते हुये मानसिक पवित्रता को आधार मानकर अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, नाथ, सिद्ध एवं सूफी सम्प्रदायों से क्रमशः तत्वज्ञान, भक्ति, योग, हठयोग और प्रेम की पीर को ग्रहण कर एक ऐसे मत का प्रवर्तन किया जिसमें सम्पूर्ण भारतीय आध्यात्मिक प्रणालियों का रस निचुड़ कर आ गया है। इन सन्तों की मुख्य विशेषता यह रही कि ये बराबर बाह्याङ्गमयों का विरोध करते रहे। आत्म-चिन्तन और आत्म-शुद्धि पर विशेष जोर देते थे। वे किसी सम्प्रदाय की सीमित परिधि के भीतर रहना आवश्यक नहीं मानते थे। उनका विश्वास था कि प्रत्येक व्यक्ति के भीतर आध्यात्मिक तत्व विद्यमान है और व्यक्तिगत चिन्तन द्वारा उस परम तत्व के चरम-सौन्दर्य का दर्शन किया जा सकता है। सन्तों ने बड़े ही प्रभावशाली ढंग से सरल और सदाचारपूर्ण जीवनयापन का उपदेश दिया। उन्होंने स्वयं भी उसे अपने आचरण में ढाला और इस प्रकार वे जन-साधारण के लिए श्रद्धा के पात्र बन गये। इन सन्त कवियों ने भाग्यवादी निराशा का बहिष्कार किया और सत्य के दर्शन के लिये अन्तरात्मा की शुद्धि को आवश्यक बताया।

सन्त साहित्य की दार्शनिक विचारधारा—सन्त साहित्य की सबसे प्रमुख विशेषता यह थी कि इसकी दार्शनिक विचारधारा किसी विशेष शास्त्र पर आधारित नहीं थी। चाहे वे वेद की बातें हों, चाहे कुरान अथवा बाइबिल की, सन्तों के लिये वे कोरे विश्वास पर मान्य नहीं हो सकती थी। वे शास्त्रों की अपेक्षा स्वानुभूति पर विशेष बल देते हैं। इस तरह वे विश्व की सीमित और स्थायी भौतिक उपसन्धिधियों के प्रति पूर्ण रूप से उदासीन हैं। साथ ही अनन्त रहस्यमय सत्ता की खोज के प्रति विशेष जागरूक हैं। यद्यपि सन्त साहित्य की यह दार्शनिक विचारधारा उपनिषदों, नाथों, सिद्धों और सूफियों की चिन्तनशीलता का सम्मिश्रित रूप है किन्तु सन्त मत में ये दार्शनिक तत्व सीधे सम्बन्धित शास्त्रों से नहीं लिये गये, बल्कि

शतान्दियों अनुभूति की तुला पर तुलकर महात्माओं की व्यावहारिक ज्ञान की कसौटी पर कसे जाने के पश्चात् सत्संग और गुरु उपदेश के माध्यम से समाहृत हुये ।

जहाँ तक सत्यान्वेषण का प्रश्न है इन सन्तों ने किसी भी धर्म ग्रन्थ का प्रामाणिक मानकर कभी भी उसका आश्रय नहीं लिया और न कभी उसकी दुहाई दी । उनका विश्वास है कि वेद, पुराण, कुरान, हदीस आदि धार्मिक ग्रन्थों के आधार पर जन-साधारण अपने मतों का प्रचार किया करते हैं किन्तु वास्तव में गम्भीरतापूर्वक विचार किया जाय तो वे शास्त्र भी स्वयं अस्पष्ट हैं । इनमें परस्पर विरोधी बातों का उल्लेख मिलता है । इनमें भ्रमात्मक तथ्यों की भरमार है । जब ये शास्त्र भाष्यकारों के हाथों में पड़े तो उन लोगों ने अपने तर्क और बुद्धि में उन्हें और भी पेचीदा बना दिया । इस तरह चारों वेदों के अभिज्ञ पंडित भी उसके भीतरी रहस्यों से अनभिज्ञ रहकर वेदाध्ययन में भरते पचते रहते हैं ।^१ सत्य की प्राप्ति के लिये वास्तव में स्वानुभूति की आवश्यकता है । बराबर चिन्तन के परिणामस्वरूप यह सत्य 'सहज-भाव' से उत्पन्न होता है । कहीं जाने की आवश्यकता नहीं है चिन्तन से ही मन के सारे सशय दूर हो जाते हैं ।^२

सन्त साहित्य का आध्यात्मिक सिद्धान्त—सन्तों की दार्शनिक विचारधारा मुख्य रूप से मानवीय प्रतिष्ठा, आन्तरिक सद्भावना एवं सात्विक वृत्ति में आस्था, इन तीन लक्ष्यों को लेकर चर्रती है । मानवीय एकता, प्रेम और सद्भावना के कारण ही स्थापित हो सकती है । परमात्म तत्व की एकता स्थापित करके व्यक्ति की सामाजिक असमानता का निराकरण सम्भव हो सकता है । इस तरह सन्तों की दार्शनिक विचारधारा परम तत्व (ईश्वर), जीव, माया, जगत् सम्बन्धी विचारों पर अवलम्बित है । इन चार तत्वों के निरूपण में सन्त कवियों ने शास्त्रीय ज्ञान पर आस्था न रखकर अपने अनुभूत ज्ञान को ही प्रामाणिक माना है । शास्त्रों को अनावश्यक ठहराया है । यही कारण है कि उनके ये अनुभूत ज्ञान स्वभाव से परस्पर समानता रखते हैं । जहाँ वे परम-तत्व (ईश्वर) के स्वरूप का निरूपण करने लगते

१. श्रावण गुरु जगत् का, साधू का गुरु नाहि ।

उरसि पुरसि कर मरि रहा, चारों वेदा माहि ॥

—कबीर ग्रन्थावली—डॉ० श्यामसुन्दर दास, चाणक की अंग साखी १०,

पृ० २८ ।

२. करत विचार मनहि मन उपजी, न कहि गया न आवा ।

कहै कबीर संसा सब छूटा, राम रतन घन पाया ॥

—कबीर ग्रन्थावली—डॉ० श्यामसुन्दर दास, पदावली सं० २३, पृष्ठ ७५ ।

हैं प्रायः सभी सन्त एक से जान पड़ते हैं। वैयक्तिक चेतना एवं दीक्षा के कारण यदि उनमें परस्पर थोड़ी विभिन्नता भी आ गई है तो भी वे सब कुछ मिलाकर एक ही पथ के पथिक हैं।

आचार्य 'क्षितिमोहन सेन' ने कबीर साहित्य में आध्यात्मिक स्वरूप का निरूपण करते हुये लिखा है — "कबीर की आध्यात्मिक क्षुधा और आकांक्षा विश्व-प्राप्ति है। यह कुछ भी छोड़ना नहीं चाहती। इसीलिये वह ग्रहणशील है, वर्जनशील नहीं। इसीलिये उन्होंने हिन्दू, मुसलमान, सूफी, वैष्णव, योगी, प्रभृति आदि सभी साधनों में जो जार से पकड़ रखा है।" आचार्य जी का यह कथन केवल कबीर पर ही नहीं सभी सन्त कवियों पर लागू होता है। उसका ब्रह्म निरूपण उनकी निजी अनुभूतियों का परिणाम है। सन्तों की दार्शनिक सिद्धान्त सम्बन्धी समानताओं के स्पष्टीकरण के लिये हम आगे अलग-अलग विस्तार से विचार करना आवश्यक समझते हैं।

सन्त साहित्य में परम-तत्त्व और उसका स्वरूप—जैसा कि पहले ही बताया जा चुका है सन्त कवियों के अनुसार परम-तत्त्व के वास्तविक स्वरूप का निरूपण सामूहिक साधना से न होकर व्यक्तिगत साधना से ही सम्भव हो सकता है जो व्यक्त की पृथक्-पृथक् क्षमता पर निर्भर करता है। हिन्दी के सन्त कवियों ने कही भी कभी भी यह दावा नहीं किया है कि वे पूर्ण सत्य को पूर्ण रूप से जान चुके हैं। जब उनसे परम तत्त्व के निरूपण के लिये कहा जाता है तो उसे वे झट अकथनीय कह कर टाल देते हैं। वे कथन को अनावश्यक भान आँखों देखी पर ही विश्वास करते हैं।^१ उनका ब्रह्म तो ऐसा विचित्र है जिसका वर्णन किया नहीं जा सकता। वह अकथनीय है। कागज पर उसका वर्णन लिखा भी नहीं जा सकता। वह सारे विश्व का स्वामी सहज रूप से ही प्राप्त हो सकता है।^२ 'सन्त कबीर' उसकी गति का उल्लेख करने में असमर्थ है। उसके गाँव और स्थान का भी पता नहीं बता पाते। उसे गुण विहीन बताकर उसका नामकरण भी नहीं कर सकते।

'अविगति की गति क्या कहूँ, जिसकर गाउँ न ठाउँ।

गुन विहीन क्या पेखिये, का कहि धरिये नाउँ ॥'^३

१. कल्याण—योगांक, पृष्ठ २६६।

२. परम ब्रह्म के तेज का, कैसा है उनमान।

कहिबे को सोभा नहीं, देखा ही परवान ॥

—कबीर ग्रन्थावली—काशी सं० पृष्ठ १०, पद ३।

३. अकथ कथ्यो न जाइ। कागद लिख्यो न गाइ।

सकल भुवन परि मिल्यो है, सहज भाइ ॥

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली, सं० ड० भागीरथ मिश्र, पद ६, पृष्ठ ४।

४. कबीर ग्रन्थावली—प्रयाग संस्करण, रमैनी पद ४, पृष्ठ ११६।

१८८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

‘सन्त रैदास’ सत्य का निरूपण करते समय उसे अनादि, अनन्त कह कर अपनी शंकाओं का निराकरण करते हैं। वे कहते हैं कि जैसा उसे कहा जाता है वास्तव में वह वैसा है नहीं। वह निरन्तर चिन्तन करने से ही जाना जा सकता है।

‘मन मेरो सत्त स्वरूप बिचारं ।

आदि अन्त अनन्त परम पद, संसा सकल निवारं ॥

जस हरि कहिये तस हरि नार्हीं, है अस जस कछु तैसा ।

जानत जानत जान रह्यों सब, मरम कह्यो निज कैसा ॥^१

सिक्ख गुरु नानकदेव परमात्मा के सम्बन्ध में कहते हैं कि तू ही कलम है, तू ही पट्टी है, तू ही उस पट्टी के ऊपर का लेख भी है। तू अकेला ही है दूसरा कोई और है नहीं। तू अपने आप वर्तता है। तू स्वयंभू है। तुम्हारे सिवा अन्य दूसरा है ही नहीं। तू सबमे समान रूप से व्याप्त है। तू अपनी अपनी गति मिति स्वयं जानता है। तू अलख है, अगोचर है और अगम्य है। गुरु-कृपा से ही तुझे जाना जा सकता है।

‘आपे पटी, कलम आपि, उपरि लेख भी हूँ ।

एको कहिये नानका, दूजा काहे कू ॥ पउड़ी

तू आपै आप वरतदा, आपि वणत बणाई ।

तुघ बिन दूजा को नहीं, तू रहिया समाई ॥

तेरी गति भिति तू है, जाणदा तुघु कीमति पाई ॥

तू अलख अगोचर अगम है, गुरमति दिखाई ॥ २८ ॥ पउड़ी ॥^२

इस तरह ‘नानकदेव’ उस परम तत्त्व का निरूपण करते हुये भी नहीं कर पा रहे हैं। वे सारे विश्व में उसी परम तत्त्व को विद्यमान पाते हैं। उसके अतिरिक्त इस मसार में किसी दूसरे के अस्तित्व पर उनका बिलकुल ही विश्वास नहीं। ‘सन्त दादू दयाल’ उसे अविनाशी तेजपुज के रूप में देखते हैं। उसमें उन्हें अनूप तत्त्व के दर्शन होते हैं। वे उसके सहज सुन्दर स्वरूप को अपनी आँखों से देखते हैं।

‘दादू अविनाशी अंग तेज का, ऐसा तत्त अनूप ।

सो हम देख्या नैन भरि, सुन्दर सहज सरूप ॥’^३

सन्त दादू दयाल इस्लामी दर्शन के अनुसार ईश्वर की ज्योति स्वरूप (नूर) की कल्पना तो अवश्य करते हैं किन्तु जब उनमें पूछा जाता है कि वह स्वरूप कैसा है तो वह उसे बता नहीं पाते। अब इतना मात्र संकेत दे पाते हैं कि वह आत्मा

१. रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पद ५४, पृष्ठ २५।

२. श्री गुरु ग्रन्थ दर्शन—डॉ० जयराम मिश्र, पृष्ठ ६५ से उद्धृत।

३. दादू दयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, परचा का अंग, साखी ८५, पृ० ५२

के अन्तर्गत निवास करता है उसी का प्रकाश नेत्रों के समक्ष सबंन दीप्तिमान् हो रहा है ।^१ इसी तरह रज्जब जी, सुन्दर दास, हरिदास निरंजनी, तुरसीदास निरंजनी, सन्त सिंगा जी तथा मलूकदास आदि सन्तों ने भी अपनी-अपनी अनुभूतियों के आधार पर परम-तत्त्व के निरूपण का यथा-सम्भव प्रयास किया है । यद्यपि परम-तत्त्व के सम्बन्ध में इनके विचार परस्पर विभिन्न से प्रतीत हो रहे हैं किन्तु यदि गम्भीरता से उन पर विचार किया जाय तो उनमें एक अद्भुत साम्य भी दृष्टि-गोचर हो रहा है । परम तत्त्व की आस्तिकता के सम्बन्ध में सन्तों की किसी प्रकार का मन्देह नहीं है । 'सन्त दादू दयान' ने स्वयं स्वीकार किया है कि जो कबीर का कत है वही दादू का भी और वे मनसा वाचा कर्मणा उसी को वरण करते हैं । आगे चलकर वे उस परम-तत्त्व को केवल अपना ही स्वामी नहीं मानते, बल्कि सब का स्वामी स्वीकार करते हैं । यथा :—

‘जो था कन्त कबीर का, सोई बर बरे हूँ ।

मनसा वाचा क्रमना, और न करे हूँ ॥

सबका स्वामी एक है, जाका प्रगट नाउँ ।

दादू साहिब सोधि लै, ताकी मैं बलि जाउँ ॥^२

परम-तत्त्व के स्वरूप का निरूपण करते हुये मलूकदास जी, नामदेव, कबीर, नानक, गोरखनाथ आदि सभी सन्तों को अपने तथ्य के परिणामस्वरूप साक्ष्य में प्रस्तुत करने हैं :—

हमारा सत गुरु बिरलै जानै ।

सुई के नोक सुमेर चलावै, सो यह रूप बखानै ॥

की तो जाने दास कबीरा, की हृग्गिराफत पूना ॥

की तो नामदेव ओ नानक, की गोरख अवधुता ॥^३

इस तरह हम देखते हैं कि सन्त कवियों द्वारा 'परम तत्त्व' का जो निरूपण किया गया है उसमें झिलकूल ही वैज्ञानिकता एवं ताकिकता का अभाव है तथा स्वानुभूति की प्रचुरता है । वे परम तत्त्व को राम, रहीम, खालिक, खुदा, अलख, निरंजन, केशव, करीम, जीठुलराय, सत्त, सत्तनाम, अपरम्पार, निरगुन, निराकार,

१. दादू नैनहु आगे देखिये, आतम अन्तरि सोइ ।

तेज पुंज सब भरि रह्या, झिलमिल झिलमिल होइ ॥

—वही साखी ६१ पृष्ठ ५२ ।

२. वही २०. पीव पिछाणण की अंग साखी ६, १०, पृष्ठ २१७ ।

३. मलूकदास जी की बानी-बेलबिडियर प्रिटिंग वर्क्स, इलाहाबाद, पृ० १, पृष्ठ २

१६० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

आदि, अनंत, आदि अनेक नाम दिये हैं। इनका परम तत्त्व न तो हिन्दुओं के राम और कृष्ण के अवतारी रूप का पर्याय है और न सूफियों के इस्लामी 'अल्लाह' के ही इर्द-गिर्द चक्कर काटता है। वह एक ऐसी उन्मुक्त, सर्वशक्ति सम्पन्न, परम सत्ता है जो स्वतः अथवा अंश रूप में विश्व के कण-कण में व्याप्त है। वह किसी धर्म या सम्प्रदाय के घेरे से बिल्कुल ही बाहर है। संतों ने सत्य को परम-तत्त्व का बोधक माना है। इनके परम-तत्त्व (ब्रह्म) में सर्व-व्यापकता है। वह अनादि है। उसमें सीमा और परिमाण नाम की कोई वस्तु नहीं। वह अलख और निरंजन (निः+अंजन अर्थात् माया से मुक्त) है। इस संसार में उसके सिवा कोई दूसरा नहीं है। वह निर्गुण है, निराकार है।

संत साहित्य में सृष्टि तत्त्व (जीव, जगत् और माया)—दार्शनिकों ने सृष्टि तत्त्व के सम्बन्ध में अपने भिन्न-भिन्न विचार व्यक्त किये हैं। 'नासदीय सूक्त' में सृष्टि रचना की पूर्वावस्था का वर्णन इस प्रकार किया गया है :—

नामदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।

किमावरीवः कुह कस्य शर्मन्पश्मः किमासीद्गहनं गभीरम् ॥

न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न राक्षसा अहं नासीत्प्रकेतः ।

आनीदवात् स्वधया तदेकं तस्माद्भान्यन्त परः किं चनसः ॥^१

'अर्थात् प्रलयकाल में असन् नहीं था। सत्य भी उस समय नहीं था। पृथ्वी और आकाश भी नहीं थे। आकाश में स्थित सप्तलोक भी नहीं थे। तब कौन कहाँ रहता था ? ब्रह्माण्ड कहाँ था ? गम्भीर जन भी कहाँ था ? उस समय अमरत्व और मृतत्व भी नहीं था। रात्रि और दिवस भी नहीं थे। वायु से शून्य और आत्मा के अवलम्ब से श्वास-प्रश्वास वाले एक ब्रह्मात्म ही थे। उनके अतिरिक्त सब शून्य थे।'।

ऋग्वेद के इन्ही कथनों के आधार पर आगे चलकर उपनिषदों में सृष्टि की उत्पत्ति को भिन्न-भिन्न रूप से वर्णन किया गया। मनुस्मृति में सृष्टि प्रारम्भ का वर्णन करते हुये लिखा गया है कि 'यह सबसे पहले तम से यानी अंधकार से व्याप्त था। भेदाभेद का ज्ञान नहीं हो सकता था। सब कुछ अगम्य और निद्रित-सा था।'।

'आसीदिदं, तमोभूतम् प्रजातम् लक्षणम् ।

अ प्रतप्यम् विज्ञेयं, प्रसुप्तमिव सर्वतः ॥^२

फिर उसमें परमेश्वर ने प्रवृष्ट होकर पहले पानी उत्पन्न किया। आदि-आदि ।

१. ऋग्वेद मण्डल १०, अनुवाक ११, सूक्त १२६ (ऋचा १, २), पृष्ठ १८३६

२. मनुस्मृति, अध्याय १, श्लोक ५

खीर वास्तविकता चाहे जो कुछ भी हो हमें इसके चक्कर में विशेष रूप से पड़ने की आवश्यकता नहीं है। सृष्टि तत्व पर विचार करते समय हमें मुख्य रूप से तीन बातों पर ही विचार करना है—

(१) इस सृष्टि का मूल तत्व क्या है ?

(२) इस सृष्टि का कर्ता कौन है ?

(३) इसकी रचना किस क्रम और किस प्रकार हुई है ?

सृष्टि का मूल तत्व—जैसा कि हम ऊपर सकेत कर चुके हैं उपनिषदों के अनुसार जल (बृहदा०), वायु (छान्दोग्य०), अग्नि (कठ०), आकाश (छान्दोग्य०), असत् (तैत्तिरीय०), सत् (छान्दोग्य०) सृष्टि के मूल तत्व माने गये हैं। कौन सा तत्व पहले हुआ और कौन सा बाद में, सत् तो ने इस तथ्य पर विशेष जोर नहीं दिया है। कबीर इस सम्बन्ध में केवल शका उठाकर मौन हो जाते हैं :—

प्रथमे गगन कि पुहमि प्रथमे प्रभू, प्रथमे पवन की पाणी ।

प्रथमे चंद कि सूर प्रथमे प्रभू, प्रथमे कौन बिनाणी ॥

प्रथमे प्राण कि प्यंड प्रथमे प्रभू, प्रथमे रक्त कि रेत ।

प्रथमे पुरिष कि नारि प्रथमे प्रभू, प्रथमे बीज कि खेत ॥

प्रथमे दिवस की रौण प्रथमे प्रभू, प्रथमे पार कि पुन्य ।

कहै कबीर जहाँ बसहु निरजन, तहाँ कुछ आदि कि सून्य ॥^१

सृष्टि का कर्ता—जहाँ तक सृष्टि के कर्ता का प्रश्न है सन्त कवियों ने एक स्वर से सृष्टि का कर्ता उस परम-तत्व को ही स्वीकार किया है। हा, इस सिद्धान्त पर संतो में मतभेद अवश्य है कि परम-तत्व इस सृष्टि में स्वयं भी व्याप्त है अथवा यह सृष्टि उसका अणु मात्र है। मत कबीर के अनुसार उस प्रभु ने केवल कहने सुनने के लिये ससार की रचना की। ससार उसकी इस माया में भूल गया। कोई उसकी इस वास्तविकता को पहचान नहीं पाया। उस परम-तत्व ने सत्, रज और तम तीन गुणों के आधार पर माया की सृष्टि की और अपने को उसी में छिपा दिया।

‘कहुन सुनन को जिहि जग कीन्हा । जग भुलान सो किन्हू हूँ न चीन्हा ।

सत रज तम थे कीन्ही माया । आपण मामै आप छिपाया ॥^२

सृष्टि के लक्षणों का उल्लेख करते हुये सन्त कबीर ने बतलाया है कि सृष्टि जल की बूद की भाँति नश्वर है। इसे पैदा होते और विनष्ट होते देर नहीं

१. कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण नवा, पृष्ठ १०७, पद १६४

२. वही रमैणी—पृष्ठ १७०

१६२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

सगती ।^१ यदि इस सृष्टि में कुछ अमर तत्व है तो वह 'सत्' रूप 'परम ब्रह्म' ही है । जिस तरह कस्तूरी मृग की नाभि में विद्यमान रहती है और मृग उसे खोजने के लिये वन-वन घूमता-फिरता है, वैसे ही परमात्मा सृष्टि से घट-घट में विद्यमान है किन्तु दुनियां उसे देख नहीं पाती ।^२ 'संत रैदास' के अनुसार बट के बीज की भांति सूक्ष्म रूप में वह परम तत्व तीनों लोको में व्याप्त है । यह सृष्टि जहा से उत्पन्न हुई है नष्ट होकर फिर उसी रूप को प्राप्त होगी और यह जीव 'सहज शून्य' में विनीत हो जायेगा । जिस तरह जल में तुम्बा तैरता रहता है और उस पर कोई प्रभाव जल का नहीं पड़ने पाता, उसी प्रकार इस नश्वर पिंड में 'जीव' अमर है ।

'बट क बीज जैसा आकार । पसर्यो तीन लोक पासार ॥

जहं का उपजा तहां बिलाइ । सहज सुनि में रह्यो लुकाइ ॥

जल ये जैसे तुम्बा तिरै । परिचै पिउ जीव नहि मरै ॥^३

'कबीर' और 'रैदास' के विचार 'शंकराचार्य' के अद्वैतवाद से बहुत कुछ साम्य रखते हैं जिनमें आत्मा 'अंश' और परमात्मा 'अंशी' रूप में एक ही है । बीच में माया के आ जाने से अज्ञान पैदा हो जाता है । जीव परमात्मा के महत्व को कम कर देता है और दुनियां को महत्व देने लगता है । वह माया के आधीन अपने को मान लेता है ।^४

सिक्ख गुरुओं के मतानुसार सृष्टि की उत्पत्ति 'शून्य' (परम-तन्त्र) से ही हुई है फिर भी वह स्वयं निराल्प है । उस प्रभु ने वायु और जल की रचना 'शून्य' से ही की है । अग्नि, जल, जीव, आदि उसी की ज्योति है ।

'सुन कला अपरंपारधारी । आपि निरालमु अपर अपारी ।

आपे कुदरत करि करि देखे । सुनहुं सुनु उपाइंदा ॥

पउन पाणी सुने ते साजै । सृसटि उपाइ काइआ गड़ राजे ॥

अग्नि पाणी जीउ जोति तुमारी, सुनै कला रहाइदा ॥^५

१. ज्यों जल बूंद तैसा संसार । उपजत बिनसत लगे न वारा ॥

—वही रमैणी पद १०४, पृष्ठ ६३

२. कस्तूरी कुंडल बसै, मृग ढूँढै बन माहि । ऐसे घटि घटि राम है, दुनियां देखे नाहि ॥

—वही कस्तूरियां मृग को अग—साखी १ पृष्ठ ६४

३. रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पद १, पृष्ठ १, २

४. रामहि थोड़ा जाणिकरि, दुनियां आगै दीन ।

जीवा को राजा कहैं, माया के आधीन ॥

—कबीर ग्रंथावली काशी संस्करण—माया की अंग साखी १८, पृष्ठ २६

५. श्री गुरु ग्रंथ साहिब—मार महला १, पृष्ठ १०३७

इसी 'शून्य' पृथ्वी और आकाश की उत्पत्ति हुई है। त्रिभुवन की उत्पत्ति भी इसी शून्य से हुई है। माया की रस्सी भी इसी 'शून्य' से हुई और फिर इसी शून्य में विलीन हो जाती है।^१ गुरु 'नानकदेव' के अनुसार वह प्रभु स्वयं ही देखता है। स्वयं ही सुनता है। स्वयं ही अपनी कुदरत (शक्ति-माया) सृष्टि रची है जो इसे अच्छे लगते हैं वही हुक्म प्रामाणिक हैं।

‘आपै देखे, सुणै आपै ही, कुदरत करे जहानो।

जो तिस भावै नानका, हुकुम सोई परवानो ॥^२

इस तरह गुरु नानक देव सृष्टि रचना का आधार परमात्मा का हुक्म मानते हैं। वे उसे सृष्टिकर्ता मानते हुये कहते हैं कि वह मालिक जिम्मे जगत् को प्रफुल्लित किया है और संसार को हरा-भरा बनाया है, सृष्टि रचना में जिसने जल और पृथ्वी को बांधकर रखा है, धन्य है।

‘सोई मउला जिनि लागि मउलिया हरिआ कीआ ससारो।

आब खाकु जिनि बधि रहाई धनुं सिरजण हागो ॥’^३

सिक्ख गुरुओं ने परमात्मा को ही सृष्टि का कर्ता मानते हुये साथ ही साथ उसे कारण भी माना है। उनका विश्वास है कि उन्हीं के अस्तित्व से सागरी सृष्टि दृश्य रूप में प्रकट हुई है :—

‘करण कारण प्रभु एक है दूसर नाही कोई ॥’

(गु० ग्र० सा० गउड़ी मुखमनी महला ५, पृष्ठ २७६)

तीसरे ‘गुरु अमरदास’ भी इसी मत की पुष्टि करते हुये उस परम-तत्त्व को ही सृष्टि का कर्ता और कारण मानते हैं। वे कहते हैं कि वही सृष्टि की रचना करता है और सृष्टि उत्पन्न करके उसे देखता रहता है। इस तरह एक परमात्मा ही सबमें रमण करता है। फिर भी वह अलक्ष्य है दिखई नहीं पड़ता।

आपै कारण करता करे, सृसटि देखे आपि उपाई।

सम एको इकु बरतदा, अलखु न लखिआ जाई ॥^४

अनेक स्थानों पर जो कहा गया है कि परमात्मा स्वयं ही सृष्टि बना हुआ

१. सुनुहु धरति अकास उपाए।”

त्रिभुवन साजि मेखुली माइआ, आपि उपाइ खपाइदा ॥

—श्री गुरु ग्रंथ साहिब

२. नानक बाणी—सं० डा० जयराम मिश्र—पृष्ठ १२६, पद ३१

३. वही पद २७, पृष्ठ १२६

४. श्री गुरु ग्रंथ साहिब सिरि रागु महला ३, पृष्ठ ३७

१६४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

है। वह आप ही अंडज, जरायुज, स्वेदज, और उद्भिज बना हुआ है। आप ही सृष्टि के खण्ड और सारे लोक बना हुआ है।^१ सिक्ख गुरुओं के सृष्टि उत्पत्ति और लय सम्बन्धी विचार उपनिषदों में वर्णित सृष्टि उत्पत्ति और लय के नियमों से बहुत कुछ साम्य रखते हैं।^२

‘सत दादूदयाल’ भी सृष्टि का मूल स्रोत उसी परम-तत्त्व को ही मानते हैं। उनका कथन है कि ‘जहाँ से चन्द्रमा, सूर्य, आकाश, पानी, पवन, अग्नि और पृथ्वी का प्रकाश पैदा हुआ, जहाँ से जीव, कर्म, मृत्यु, माया, और सशय की उत्पत्ति हुई वहाँ सबसे निर्लिप्त रहते हुये भी सबमे रमण करने वाला ‘राम’ सहज ‘शून्य’ रूप में विद्यमान है।’

दादू जहां थै सब ऊपजै, चंद सूर आकास ।

पाणी पवन पावक किये, धरती का प्रकास ॥

काल करम जीव उपजै, माया मन घट सास ।

तहां रहिता रमिता राम है, सहज सुनि सब पास ॥^३

सृष्टि रचना के सबध में ‘सत दादू दयाल’ का कथन है कि वह सब कुछ समर्थ सृष्टिकर्ता प्रभु पाखण्ड रूप से पृथ्वी और माया (परपच) रूप में इस ससार (सृष्टि) की रचना की।

दादू साचे का साहिब घणी, सम्रथ मिरजन हार ।

पापंड कीयहु पृथ्वी, परपच का ससार ॥^४

‘सन्त कवि रज्जब जी’ के विचार ‘कबीर’ और ‘दादू’ के विचारों में सर्वथा भिन्न हैं। वे परम-तत्त्व को सृष्टि रूप में नहीं देखते। वे उस ‘अकल पुरुष’ को सृष्टि से परे मानते हैं। उनका विश्वास है कि सृष्टि सब गुण रहित ‘राम’ का ही सर्जन है जिसमें उन्हीं की माया काम कर रही है।

तन कन बाइक हू बिना, माया करै सुकाम ।

रज्जब सिरजी सिष्टि यू, सब गुण रहती राम ॥^५

‘रज्जब’ जी ने ब्रह्म को चेतन रूप माना है जिसने जड़ और जीव क

१. आपै अउज, जेरज, सेतज, उतभुज, आपै खड आपै सम लोइ ।

—गुरु ग्रंथ साहिब—सोरठि महिला ४, पृष्ठ ६०५

२. श्री गुरु ग्रंथ दर्शन—डा० जयराम मिश्र, पृष्ठ १११

३. दादू दयाल-स० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—पृष्ठ ४८, पद ४६

४. वही, साखी १३६, पृष्ठ १६५

५. रज्जब बाणी—डॉ० ब्रजलाल वर्मा, साखी भाग, पृष्ठ १२१, पद ५

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की अपनी विशेषताएँ : १६५

जागृत किया। भ्रम से सृष्टि की इसी चैतन्यावस्था को लोग परमेश्वर मान बैठते हैं किन्तु वास्तव में यह उस परम-ब्रह्म की कला मात्र है। यह चेतनता स्वयं ब्रह्म नहीं है। 'अकल पुष्प' तो इन सबसे परे है। उसमें 'कला' नाम की कोई वस्तु नहीं है।

चेतन नै अड जीव जगाया, लोग कहै परमेस्वर आया।

रज्जब देखि कला यह उरै, अकल पुरषि याहँ ते परै ॥^१

'सन्त सुन्दरदास' तो ब्रह्म की अखण्ड सत्ता स्वीकार करते हुये जगत् (सृष्टि) को भी उसी का रूप मानते हैं।

सुन्दर कहत यह एकई अखण्ड ब्रह्म,

ताही को पलटि कै, जगत नाम धरयो है।

संसार को द्रष्टव्य मानने वाले 'सुन्दरदास' जी का कहना है कि जिस तरह मृत्तिका से बने बर्तन को देखकर बर्तन का ही ज्ञान होता है कोई उसे मृत्तिका नहीं कहता। सोने से बने हुये आभूषण को देखकर कोई उसे मात्र सोना नहीं कहना उसे आभूषण नाम से ही पुकारना है। वृक्ष की मूल स्थिति बीज है फिर भी कोई बीज की ओर ध्यान नहीं देता। सभी वृक्ष को ही देखते हैं। ठीक उसी प्रकार ब्रह्म ही जगत् (सृष्टि रूप) में व्याप्त है फिर भी वह दूर जान पड़ रहा है :—

मृत्तिका समाइ रही भाजन के रूप मांदि,

मृत्तिका को नाम मिटि भाजन ई गह्यो है।

कनक समाइ त्यौही होइ रह्यो आभूषन,

कनक न कहै कोऊ आभूषन न कह्यो है ॥

बीज ऊ समाइ करि वृक्ष होई रह्यो पुनि

वृक्ष ई को देखियत बीज नहि लह्यो है।

सुन्दर कहत यह यौही करि जानी सब,

ब्रह्म ई जगत होइ, ब्रह्म द्वार रह्यो है ॥^२

'निरञ्जनी सत हरिदास' जी भी सृष्टि कर्त्ता सर्वज्ञ विश्वेश्वर को विश्व से ऊपर मानते हुये सर्वत्र उन्हीं का एकमात्र विस्तार मानते हैं। उनका कहना है कि पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, सूर्य, चन्द्रमा, अणु, वनस्पति, अदृश भुवन, आकाश, पाताल, मृत्युलोक, सातों समुद्र, आठो पर्वत, और सभी नदियों में वही कभी लुप्त न होने वाला परम ब्रह्म निवास करता है।

आलभ अलक ऊपरै बालिक, कर्त्ता करण वरण विस्तार।

बसुधा तुया, अग्नि तसवाई, रवि ससि सोभा भार ऊठार ॥

१. वही, पृष्ठ ११३, पद ४३

२. सुन्दर दर्शन—बॉ० त्रिलोकीनारायण दीक्षित, पृष्ठ २२७

चोदा भवण भवण गुण ग्रामी, ताश मण्डल रचण त्रिय लोका ।

सागर सपत, अष्ट गिरिपरवत, नदी निवासै वही अलोप ॥^१

निरंजनी संत 'तुरसीदास' भी सिद्धान्ततः 'कबीर' की भांति अद्वैतवादी होने के कारण परमात्मा, जीव, और माया के अस्तित्व को मानते हैं । जीव परमात्मा का अंश है । सन्त 'तुरसीदास' के मत से परमात्मा और जीव में भेद इतना ही है कि परमात्मा प्रकृति अथवा माया से परे है किन्तु जीव प्रकृति या माया में लिप्त है ।

आतम परमातम को, यतनोई भेद विचार ।

प्रमातम प्रकृति परे, आतम प्रकृति मंशार ॥^२

जीव की उत्पत्ति प्रकृति (माया) और पुरुष (ब्रह्म) के संयोग से इच्छा न रहते हुये भी ठीक उसी प्रकार हो जाती है जिस प्रकार वृक्ष की इच्छा नहीं होती फिर भी बीज जब भूमि पर गिरता है तो वह अपने आप उग आता है ।

तरिवर के अंछा नहीं, बीज पर्यो में मीर ।

तुरसी उगि उदै जु करी, होइ तरवर एक ठीर ॥

सृष्टि का क्रम—सन्त काव्य में सृष्टि विकास क्रम का व्यवस्थित रूप उपलब्ध नहीं है । कबीर के सृष्टि सम्बन्धी विभिन्न तंतुओं को क्रमबद्ध करके सृष्टि क्रम का आभास मात्र प्राप्त किया जा सकता है । कबीर ने सृष्टि के पूर्व की स्थिति का वर्णन करते हुये कहा है कि उस समय नाम रूप हीन अविगत तत्त्व विद्यमान था ।

इसी अविगत तत्त्व से पंच भूतों की उत्पत्ति हुई ।

पंच तत्त्व अविगत थे उत्पना एकै लिया निवासा ।

बिछुरै तत्त फिर सहज समाना, रेख रही नहि आसा ॥^३

संत कवि दादू ने ब्रह्म से ओंकार एवं ओंकार रूपी ब्रह्म से पंच तत्त्व की उत्पत्ति मानी है :—

पहले कीया आप थे, उत्पत्ती ऊंकार ।

ऊंकार थ उपजै, पंच तत्त्व आकार ॥^४

सुन्दर दास ने ब्रह्म से पुरुष एवं प्रकृति के उत्पन्न होने की चर्चा की है तथा प्रकृति से क्रमशः महत्त्व एवं अहंकार की उत्पत्ति मानी है ।^५ इस तरह हम

१. श्री महाराज हरिदास जी की बानी—सं० श्री मंगलदास स्वामी परम विद्युस जोग ग्रंथ, पृष्ठ ८०

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सत तुरसीदास निरंजनी—डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ५०

३. पदावली—४४, पृष्ठ ८० ।

४. सन्त बानी संग्रह—भाग १, पृष्ठ ७७ ।

५. सुन्दर ग्रंथावली खण्ड २, पृष्ठ ५६० ।

देखते हैं कि सन्तों की दृष्टि में सृष्टि का यह क्रम उपनिषदों से प्रभावित है। केवल 'सुन्दरदास' ने सांख्य के मतानुसार प्रकृति से महत् एवं अहंकार की उत्पत्ति का उल्लेख किया है किन्तु वे भी सृष्टि का भूलाधार पर ब्रह्म ही मानते हैं। इस तरह सन्तों का सृष्टि क्रम परम्परानुकूल ही है किन्तु साम्प्रदायिक सन्तमत के सृष्टि विज्ञान के अनुसार सत्य पुरुष के षोडश पुत्र एवं निरंजन ज्योति की कथा से सम्बन्धित सृष्टि क्रम की चर्चा भी कबीर के परवर्ती सन्तों ने की है। बाद के सन्तों ने और औपनिषदीय सृष्टि क्रम की अपेक्षा साम्प्रदायिक सृष्टि क्रम को ही अधिक मान्यता दी है।

परमात्मा माया से उत्पन्न रज, सत, तम इन त्रिगुणों से क्रमशः सृष्टि पैदा करता है तथा उसका पालन-पोषण और संहार करता है फिर भी वह इन त्रिगुणों से अलिप्त रहता है।^१ वास्तव में सृष्टि का क्रम यही है। जैसा कि हम पहले स्पष्ट कर चुके हैं सृष्टि के नवों में कौन-सा तत्व पहले हुआ और कौन-सा तत्व बाद में इसके चक्कर में पड़ना अनावश्यक है। 'सन्त कबीर' की भाँति ही सन्त सिंगा जी भी संसार को नश्वर मानकर कहते हैं कि यह संसार बिल्कुल असार है। जिस तरह प्रातःकालीन दुर्वादल पर पड़ा हुआ ओस की मोती अत्यन्त ही आकर्षक होते हुये भी क्षण-भंगुर होता है ठीक उसी प्रकार यह संसार क्षण में ही होने वाला है।

ये संसार असार है, बहै जो मत भाई।

जैसा मोती ओस का, गल में घुल जाई ॥^२

'सन्त सिंगा जी' के विचार शंकराचार्य के भाष्यवाद से भिन्न है। जहाँ शंकराचार्य 'ब्रह्म' को माया मय सृष्टि का आधार मानते हैं। सन्त सिंगा जी सब कुछ ब्रह्ममय ही मानते हैं। वे 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' के पूर्णतः अनुयायी हैं। उनके मतानुसार सारी सृष्टि का रचयिता एकमात्र वह परब्रह्म ही है। उसके सिवा दूसरा कोई सृष्टिकर्त्ता नहीं है। यह प्रकृति रूप सारा शरीर उसी जीव रूप ब्रह्म में है। प्राण अमर है और शरीर सब नश्वर है।

१. रबगुन करि संसार उपावै, सतगुरु करि पोषे पल्लहरावै।

तुरसी तम गुन करि संहार, आपन रहे तिहूँ से न्यार ॥

—निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसी दास निरंजनी—डॉ० भगीरथ मिश्र पृ० ५०।

२. निमाड़ के सन्त सिंगा जी—डॉ० रमेशचन्द्र गंगराडे, पृष्ठ १२१।

सिधा एक पुरुष की रचना सारी । किया नान्ह बिस्तार ।

ग्यान द्रष्टि देखिया, दूजा नहि सिरजन हार ॥

प्राण भीतर तन है सारा । प्राण अमर तन सब छारा ॥^१

‘सन्त मलूकदास जी’ भी ब्रह्म को सारी सृष्टि का कर्त्ता, भर्ता और संहर्ता मानते हैं तथा सारी सृष्टि को चाहे वह स्त्री हो, चाहे पुरुष ब्रह्ममय ही मानते हैं :—
हमहीं जियावै हमही मारै, हमही बोरे-हमही तारै ।

जहाँ जहाँ सब जोति हमारी, हमहीं पुरुष हमहि है नारी ॥^२

अर्थात् हम ही सृष्टि को जिलाते हैं, हम ही उसका संहार करते हैं । हम ही उसे डूबो देते हैं, हम ही उसका उद्धार करते हैं । जहाँ-जहाँ प्रकाश है वह हम ही है । हम ही पुरुष और स्त्री रूप में सर्वत्र व्याप्त हैं । इस तरह मलूकदास जी की दृष्टि में भी सृष्टि परमात्मा की इच्छा का परिणाम है साथ ही साथ वह उसका अंश भी है जो माया से लिप्त होकर ब्रह्म से पृथक् हो चुका है ।

सन्त साहित्य में माया-तत्त्व—यद्यपि ब्रह्म और जीव में अभेद भावना का समावेश है, दोनों एक ही सत्ता के द्योतक हैं फिर भी व्यावहारिक रूप में दोनों पृथक्-पृथक् से जान पड़ते हैं । ब्रह्म और जीव के बीच भेद उत्पन्न करने वाली शक्ति का नाम ही ‘माया’ है । ‘माया’ ही जगत् की उत्पत्ति, स्थिति और संहार का कारण है । वेदान्त शास्त्र में माया परमात्मा द्वारा निर्मित और उसका अधीन मानी गई है ।^३ जिस तरह उष्णता अग्नि के कारण होती है उसी तरह माया परमात्मा द्वारा उत्पन्न की गई है । इसका कोई स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है ।^४ सन्त साहित्य में ‘माया’ का मानवीकरण ठगिनी, डाकिनी, सबको खाने वाली नागिन देवता मुनि, पीर, जैन, जोगी, दिगम्बर आदि सबका शिकार करने वाली अहेरिन के रूप में किया गया है । इस माया को सारी सृष्टि में व्याप्त माना गया है । पाँच इन्द्रियों और पच्चीस प्रकृतियों के बल पर यह सारे संसार के जीवों का महार करती है । सन्त कवियों के लिये यह माया ब्रह्म की ही भाँति अनिवर्चनीय और निराकार है । ‘सन्त कबीर’ ने माया का निरूपण ‘सद्’ और ‘असद्’ दोनों रूपों में किया है । एक तरफ यदि वह ‘आंगण बेलि’ बन कर सारे संसार में फैली हुई है तो दूसरी ओर उसका फल ‘आकाश’ में है । तात्पर्य यह कि माया निस्सार है । उससे कोई भी प्रयोजन

१. निमाड़ के सन्त सिगा जी—डा० रमेशचन्द गंगराडे, पृ० १३, पद १३५, १३६-

२. मलूकदास जी की बानी—वे० प्रे० प्रयाग २४ शब्द (मिश्रित)

३. गीता रहस्य अथवा कर्मयोग शास्त्र, बाल गंगाधर तिलक, पृ० २६२-६५

४. इण्डियन फिलासफी—डा० राधाकृष्ण भाग २, पृ० ५७२

सिद्ध होने को नहीं। वह बिना व्यायी गाय के दूध, शशक की सींग का घनुष और बन्ध्यापुत्र की काल्पनिक क्रीड़ा की भांति अस्तित्व विहीन और काल्पनिक है।

‘आंगणि बेलि अकामिफल, अण व्यावर का दूध।

ससा सींग की धूनहड़ी, रमे बाझ का पून ॥’^१

इस माया रूपी लता का परिणाम भी विचित्र है। काटने पर वह लता उठती है किन्तु सींचने पर मुरझा जाती है अर्थात् जो माया से बच निकलने को सोचने है उन्हें माया किसी न किसी रूप में निश्चय ही दबोच लेती है किन्तु इसके विरुद्ध यदि भगवद्-भक्ति रूपी जन से सिंचन किया जाय तो यह अपने आप मुरझा जाती है। ऐसी गुणशीला माया का वर्णन अकथनीय है।

‘जो काटो तो डहड़ही, सोचो तो दुमिनाइ’

इस गुणवन्ती बेलि का, कुछ गुण कहा न जाइ ॥’^२

‘सन्त कबीर’ ने अन्यत्र माता को पापिनी, मोहिनी, मरिगी, डाकिनी, ठगिनी आदि अनेक नामों से सम्बोधित किया है। इसे मन, रज, तम तीनों गुणों से सम्पन्न एक वृक्ष माना गया है जिसकी दुख और मन्ताप नाम की दो शाखाएँ मानी गई हैं। इसका फल फीका है जिससे रच-मात्र भी जीवनलाभ नहीं प्राप्त होती।

माया तरुवर त्रिविध की, साखा दुख सन्तप।

सीतलता सपुने नहीं, फल फीको तनि ताप ॥’

कबीर तो पूर्व सन्त कवि ‘नामदेव’ ने भी माया को शक्तिशालिनी और भ्रामक माना है। वे इस माया को उमी ब्रह्म द्वारा निर्मित मानते हैं तथा उनका विश्वास है कि माया के भीतर ब्रह्म की सत्ता विद्यमान है किन्तु ब्रह्म स्वयं हमसे परे है।^३ ‘नामदेव’ कहते हैं कि हे पशु भाग तुम्हारी दासों हैं। उमने कपट करके जड़, चेतन सभी को अपने वश में कर लिया है किन्तु माया का प्रभाव ऐसा है कि वह आपसे हमें परिचित नहीं होने देता।

रासदेव तेरी दासी माया, नाटी कपट कीन्हा।

बाबर जङ्गम नीति लिया है, आपा पर ताँड़ चीन्हा ॥’^४

१. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण—बेलि को अङ्ग—साखी ४, पृ० ६८

२. वही, पृ० ६७, साखी ३

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण—माया को अङ्ग—साखी २०, पृ० २६

४. वीही वीही तेरी सबल माया। आगे इति अनेक भरमाया।

माया अन्तर ब्रह्म दीसै। ब्रह्म के अन्तर माया नहि दीसै ॥

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली—डॉ० जगदीश मिश्र, पृष्ठ ३६, पृ० १६

५. वही; पृ० २२, पृष्ठ ५२

‘सन्त रैदास’ भी माया को ब्रह्म द्वारा निर्मित मानते हुये उसकी विकटता, ‘विकरालता आदि को स्वीकार करते हैं। वे कहते हैं कि माया सर्पमुखी सुविषांमना, (विषकन्या) की भांति सबको ग्रस रही है। यह जीवरूपी बगुला, मोह, माया और लोभ-रूपी मछली को देखकर व्याकुल हो रहा है। माया के कारण ही जीव इन्द्रिय जनित नाना प्रकार के कष्टों को भोगता है। असंख्य पापों को करता है। जो प्रभु को याद करते हैं उन्हें किसी प्रकार का सन्ताप या त्रास नहीं होता।

केसवे विकट माया तोर, ताते विकल गति मति मोर ।

सुविषङ्ग सन कराल अहि मुख, ग्रसति सुटल सुमेष ॥

निरखि माखी बकै व्याकुल, लोभ कालर देख ।

इन्द्रियादिक दारुन असंख्यादिक पाप ॥

तोहि भजन रघुनाथ अन्तर ताहि त्रास न ताप ॥^१

वेदान्तियों और कबीर आदि अन्य सन्त कवियों की भांति सिक्ख गुरुओं को भी माया का स्वतन्त्र अस्तित्व मान्य नहीं है। वे माया की रचना परमात्मा के ‘हुकुम’ से मानते हैं :—

‘निरंकार आकास उपाइया । माइआ मोह हुकुम बनाइआ ॥’^२

सिक्ख गुरु ‘नानकदेव’ परम-तत्त्व का निरूपण करते समय उसे निरंजन (माया रहित) नाम देते हैं और कहते हैं कि उसी ने अपने आपको सृष्टि के रूप में उत्पन्न किया है। उसी ने सृष्टि रूपी खेल की रचना की है। सारा जगत् उसी की रचना है। उसी ने सत, रज, तम त्रिगुणों को पैदा किया जिसके द्वारा माया के मोह की वृद्धि हुई।

आपै आप निरंजना, जिनि आपु उपाइआ ।

आपै खेल रन्दाइओन, समु जगत समाइआ ॥

त्रैगुण आपि सिरिजिअनु, माइआ मोह बन्दाइआ ॥^३

माया का विस्तार—माया के विस्तार की चर्चा करते हुये सिक्ख गुरुओं ने बताया है कि माया ने ही अपने त्रिगुणों से तीन पुत्रों (ब्रह्मा, विष्णु, महेश) को जन्म दिया। जिसमें एक संसार का निर्माता है, एक पोषक है और एक संहार-कर्त्ता है। वह परम-तत्त्व अपनी इच्छानुसार विश्व का संचालन करता रहता है।

१. रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग पद ३२ पृ० १६

२. श्री गुरु ग्रन्थ दर्शन—डॉ० जयराम मिश्र, पृ० १४६

३. नानक बाणी—सं० डॉ० जयराम मिश्र, पृ० ७२६ सारङ्ग की बार महत्ता

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की अपनी विशेषताएं : २०१

त्रिगुणातीत होने के कारण परम-तत्व तो सबको देखता है किन्तु स्वयं वह किसी को दिखाई नहीं देता ।

एका माई जुगति बिआई तिनि चेले परवाणु ।

इकु संसागी, इकु भण्ठागी, इकु लाये दीवाणु ।

जिव तिस भावै तिवै चलावै, जिव होवे फुरमाणु ।

ओहु देखे ओ ना नदरिन आवै बहुता एतु विडाणु ॥^१

माया को सिक्ख गुरुओ ने 'स्त्री' शक्ति 'कुदरत' दासी आदि कई नामों से पुकारा है ।^२ शकराचार्य ने भी माया को शक्ति और प्रकृति को सज्ञा दी है ।

माया का स्वरूप—माया की दो शक्तियां मानी गई हैं :—

(१) आवरण शक्ति (ध्रम मे डालना)

(२) विच्छेप शक्ति (उत्पन्न करके दिखलाना)

माया के स्वरूप का निरूपण करते हुये सिक्ख गुरु 'अर्जुनदेव' ने कहा है कि मायारूपी स्त्री के मथे में त्रिकुटी है । इसकी दृष्टि बही क्रूर है । जिह्वा की फूहड़ होने के कारण सदैव कटु बचन बोला करती है । वह सदा भूखी रहती है और प्रिय को अपने से दूर समझती है । राम ने माया रूपी ऐसी स्त्री की रचना की है जिसने सारे संसार को खा डाला । किन्तु गुरु ने मेरी रक्षा की है—

माथै त्रिकुटि, दृसटि कहरि । बालै कउड़ा जिह्वा की फूड़ि ॥

सदा भूखी पिरु जानै दूरि ॥

ऐसी इसत्री इक रामि उपाई ।

उनि समु जगु खाइआ हम गुरि राखे भेरे भाई ॥^३

माया का रूप असीम बतलाया गया है । वह नाना प्रकार के रूप धारण करके संसार को ठगा करती है ।^४ सिक्ख गुरुओं ने भी माया को 'ध्रम की दीवाल', अज्ञान का जंगल, सास, जाल, सर्पिणी आदि अनेक रूपों के माध्यम से अभिव्यक्त करके उसकी प्रबलता एवं सर्व-व्यापकता का परिचय दिया है । इसी माया की प्रबलता के कारण दास के बिचार से जीव को अहंकार हो जाता है जिससे वह

१. वही जपु जी ३०, पृ० ६४

२. सिवि सकति मिटाइआ चूका अंधिआरा ।

—श्री गुरु ग्रन्थ साहिब—गउड़ी वैरागिन महला ३, पृ० १६३

३. वही आसा महला ५, पृ० ३६४

४. वृत्तता माइआ मोहणी सुत बन्धप घर नारि ।

धनि जोवन जगु ठगिया, लबि लोभी अहंकारि ॥

—वही, सिरी रागु महला १, पृ० ६१

२०२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

अन्धा हो जाता है उसे कुछ भी दिखाई नहीं पड़ता । सृष्टिकर्ता (परम ब्रह्म) कर ही क्या सकता है ?

दादू माया का बम देखि के, आया अति अहंकार ।

बंध भया सूझै नहीं, का करिहै सिरजन हार ॥^१

‘सन्त दादू दयाल’ माया को ‘बाजीगर की पुतली’ मानते हैं जिसे देखकर बन्दर रूपी जीव मोहित हो जाता है । वे कहते हैं कि यह ‘राम’ की ही माया है जिसने सारे संसार को भ्रम में डाल रखा है^२ इस माया का विनाश तब तक नहीं होता जब तक ब्रह्म ज्ञान का प्रकाश प्रकट नहीं होता । जय तक घट में ‘ब्रह्म’ प्रकट नहीं होता तब तक माया मंगल-गान करती रहती है ।

जिहि घट ब्रह्म न प्रकटै, तहां माया मंगल गाइ ।

दादू जागे जोति जब, तब माया भ्रम बिलाइ ॥^३

माया का निरूपण करते हुये सन्त कवि ‘रज्जब’ जी कहते हैं कि मन माया के बन्धन में आकर ठीक उसी प्रकार स्थिर नहीं रह सकता जिस प्रकार कुम्हार के चाक पर मिट्टी का लोंदा स्थिर नहीं रहता । माया के मिलने पर भी दुःख होना है और बिछुड जाने पर भी प्राणों से उसी प्रकार हाथ धोना पड़ता है जिस प्रकार धार तेज करने वाली रेती के आने और जाने दोनों से आरे की क्षति ही होती है ।

मन माया सों अंधिकरि, निहचल कदे न होइ ।

रज्जब पीडा चाक पर, अस्थिर मुणा न कोइ ॥

रज्जब माया मिलत दुख, बिछुरत बिरहै प्रान ।

करवत रेती साण कै, थावण-जावण जान ॥^४

कवि ‘सुन्दरदास’ तो माया को ब्रह्म का ही स्वरूप मानते हैं । जैसा कि पहले ही स्पष्ट किया जा चुका है यह सारा संसार माया रूप में उसी अखंड ब्रह्म का ही पर्यायवाची है ।^५ निरंजनी सन्त हरिदास जी माया को एक ‘विष वृक्ष’

१. दादू दयाल, आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृ० १२६, माया की अंग साखी—१५

२. बाजीगर की पुतली, ज्यों अकट मोह्या ।

दादू माया राम की. सब जगत विगोया ॥

—वही पृष्ठ १४० माया की अंग साखी—१०८

३. वही साखी १०६, पृष्ठ १४०

४. रज्जब बाणी. सं० डा० ब्रजलाल वर्मा, माया का अंग, साखी ४, ५, पृष्ठ २२८

५. सुन्दर सार, सं० पुरोहित हरिनारायण बी० ए०, पृष्ठ २५१, जगन्निध्या की अंग, पद ५

मानते हैं जिसे अगम और असीम कहते हैं। इसे पाकर चारों प्रकार के जीव (अंडज, पिंडज, स्वेदज और उद्भिज) अपने को सुखी मानते हैं। जहाँ असीम सुख वाले प्रभु रहते हैं वहाँ तक नहीं पहुँच पाते। इस विषय पर नाना प्रकार के धर्म पंथों द्वारा शोध किये गये किन्तु कोई सफलता नहीं मिली।

माया दरषत जहर फल, अगम बार नहि पार।

भ्यारि धाणिका जीवन सब, गरक-फरक विस्तार ॥

गरक-फरक विस्तार, पुसी पैले ता माहि।

जनु हरीदास हरि सुख अगम, तहां तै पहुँचै नाहि ॥

षट दरसन उड़ि-उड़ि थक्या, विविध पंथ उरिभार।

माया दरषत जहरफल, अगम बार नहि पार ॥^१

‘सन्त तुलसीदास जी निरंजनी’ माया को अनादि मानते हैं जो अपने सहज स्वभाव से ही जगत् को परम पुरुष का सम्पर्क प्राप्त करके उत्पन्न करती है।

अनादि माया ब्रह्म की अपने सहज सुभाय।

उपजावै संसार कू, पुरुष संपरक पाय ॥^२

सन्त कवि सिंगा जी ने माया को सारे संसार का फंदा माना है। इसी माया के फंदे में पड़कर जीव अंधा हो जाता है और कनक तथा कामिनी के पीछे वह लट्ठ हो जाता है। इस माया ठगिनी ने सारे विश्व को खा डाला है। देवता, ब्रह्मा, आदि सभी को इसने नाच नचा दिया है—

और सकल सब माया कौ फंदा। कनक कामिनी से ने नर अन्धा।

माया ठगोरी ने सब जुग खाया। देव ब्रह्मा सबही नचाया ॥^३

सन्त कबीर ने भी माया को ‘फंदा’ नाम से सम्बोधित किया है।^४ कबीर की भाँति ‘सन्त सिंगा जी’ ने भी आत्मा और परमात्म के मिलन में माया

१. श्री महाराज हरिदास जी की बाणी, सं० मंगलदास स्वामी, पृ० ३१४, माया कौ अंग, पद २

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुलसीदास निरंजनी, डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ५१

३. निमाड के सन्त सिंगा जी, डॉ० रमेशचन्द्र गंगराडे, सिंगाजी की परचुरी, पृ० ८१, पद ११

४. कबीर माया पापणी, फंदा ले बैठी हाटि।

सब जन तो फदै पड़्या, गया कबीरा काटि ॥

—कबीर ग्रन्थावली-काशी संस्करण-माया कौ अंग, साखी २, पृष्ठ २५

२०४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

के आवरण को ही बाधक माना है। माया में फँसे संसार को 'सिंगा जी' ने उस हरिणी का रूपक माना है जो बकरी (माया) को ही माँ समझ बैठता है।

भूली हरणी बात न जाणी । बकरी कूँ माये न मानी ॥^१

सन्त मलूक दास भी माया को काली नागिन मानते हैं जिसने सार मय का दर्शन कर लिया है। इन्द्र, ब्रह्मा, नारद, व्यास, शिव आदि जिसके पास भी घड़ी यह बैठ गई सबको अपने वश में कर लिया।

माया काली नागिनी, जिन डसिया सब संसार हो।

इन्द्र डसा ब्रह्मा डसा, डसिया नारद व्यास हो ॥

बात कहत शिव को डसा, जेहि घरि एव बैठे पास हो ॥^२

इस तरह सन्तों का मायावाद शंकर के मायावाद से प्रभावित तो है ही साथ ही साथ उस पर सूफी प्रभाव भी दृष्टिगोचर होता है। जहाँ तक माया को अनिवर्चनीय और भ्रममूलक मानने का सम्बन्ध है यह शंकराचार्य के मायावाद का प्रभाव है। माया का त्रिगुणात्मक रूप सांख्य प्रभाव का द्योतक है किन्तु जहाँ माया ज्ञान की भाँति जीव को उसकी साधना से विरत कर कुमार्ग पर ले जाती है यह भारतीय प्रभाव का द्योतक नहीं है। इस विषय पर हम आगे विस्तार से प्रकाश डालेंगे।

संत साहित्य में साधना का स्वरूप—परम तत्त्व जीव, जगत् और माया के निरूपण के पश्चात् परम तत्त्व की उपलब्धि के लिये सन्तों ने जो व्यावहारिक मार्ग अपनाया उसे 'साधना' नाम दिया गया। 'साधना' शब्द से तात्पर्य उस क्रिया से है जो किसी उद्देश्य विशेष की सिद्धि के लिये स्थिर भाव से पूर्ण आस्थापूर्वक, अविच्छिन्न रूप से की जाय। साधना की क्रियाओं के माध्यम से ही व्यक्ति आत्मानुसंधान के मार्ग में अग्रसर होता है जो आगे चलकर आत्मा को परमात्मा से साक्षात्कार कराने में समर्थता प्रदान करती है। साधारणतः मनुष्य की चेतनाएँ बहिर्मुखी होती हैं। समुचित मनोनिग्रह द्वारा चारों ओर से बिखरी चेतनाओं को अन्तर्मुखी बनाकर एक लक्ष्य की ओर केन्द्रित कर देना ही साधना का मुख्य उद्देश्य होता है। सन्तों की यह साधना अत्यंत ही विषम और विकराल है। इसके लिए सन्तों को पृथक्-पृथक् और एक साथ कई मार्गों का अनुसरण करना पड़ता है।

सन्त-साधना के विविध मार्ग—ऋषि प्रार्थना के अनुसार वेद मार्ग, सांख्य

१. निमाड़ के संत कवि सिंगा जी—डा० रमेशचन्द्र गंगराहे-सिंगा जी महाराज के दृढ़ उपदेश, पृ० १८, पद १६३

२. मलूकदास जी की बाणी—वे० प्रे० प्रयाग—मन और माया के चरित्र शब्द, १, पृ० ६

साग, पाशुपत मत, वैष्णव मत आदि सभी भगवत्-प्राप्ति के मार्ग बतलाये गये हैं।
 व वैचित्र्य के कारण ही यह श्रेष्ठ है, वह श्रेष्ठ है इस प्रकार का उनमें परस्पर
 सम्बन्ध प्रतीत होता है। जैसे समस्त नदी-नालों का जल समुद्र में ही जाता है वैसे
 ये छे सही साधना मार्गों से यात्रा करने वाले मनुष्यों के गंतव्य स्थान एकमात्र
 परम पद ही है। मुख्य रूप से परम पद की प्राप्ति के लिये जो साधना मार्ग
 उपलब्ध हैं उनका समाहार किसी न किसी रूप में जैसा कि पहले कहा जा चुका
 है। उन निम्नलिखित मार्गों द्वारा हो जाता है :—

(१) ज्ञान मार्ग।

(२) कर्म मार्ग।

(३) योग मार्ग।

(४) भक्ति मार्ग—(क) दास्य भाव, (ख) सख्य भाव, (ग) वात्सल्य भाव,
 दाम्पत्य भाव

समय-समय पर किसी एक मार्ग को प्रधानता और शेष को गौण स्थान
 मिलता रहा। कभी-कभी इन सभी मार्गों में परस्पर समन्वय भी स्थापित करने
 की चेष्टा की गई, किन्तु कभी भी इन मार्गों में पारस्परिक विच्छिन्नता नहीं आने
 पाई। ये परस्पर एक-दूसरे के पूरक समझे जाते रहे। भले ही इनका विकास
 स्वाभाविक ढंग पर हुआ हो। साधना के उपरोक्त विभिन्न मार्गों का पृथक्-पृथक्
 अस्तित्व होते हुये भी इनका पारस्परिक सम्बन्ध नीर-झीर की भाँति इतना अवि-
 छिन्न हो गया है कि किसी एक मार्ग की विवेचना करने समय किसी दूसरे मार्ग
 को उससे पृथक् दिखाना पाना कठिन है। अतः साधना के उपरोक्त मार्ग साधना के
 अंग भी कहे जा सकते हैं। जिनका विकास भी ज्ञान, कर्म, योग, भक्ति और प्रेम
 इसी क्रम से साधना मार्ग में हुआ करता है। अतः हम इन्हीं तत्वों पर पृथक्-पृथक्
 विचार करेंगे :—

(१) ज्ञान तत्त्व—ज्ञान मार्ग से तात्पर्य साधारणतः उपनिषदों के 'ब्रह्मवाद'
 या अद्वैतवाद से है इसके अनुसार जीव-मुक्ति ज्ञान द्वारा ही सम्भव मानी गई है।
 जैसा कि हम पहले बता चुके हैं इस अद्वैतवाद के प्रमुख प्रचारक आदि गुरु शंकरा-
 चार्य (आठवीं शताब्दी) थे। हमारे हिन्दी सन्त कवि भी इसी 'ज्ञान मार्ग' से प्रभा-
 वित हैं किन्तु इसका तात्पर्य यह नहीं कि हमारे मध्ययुगीन हिन्दी सन्त कवियों ने
 वेदों और उपनिषदों का सांगोपांग अध्ययन किया था। वे तो पहले ही उद्घोषित
 कर चुके हैं कि - "मसि कागद लुबो नहीं, कलम गही नहि हाथ।" नीच कुल में

उत्पन्न अपढ़ हिन्दी सन्त कवियों को वेदों और उपनिषदों के पठन, चिंतन और मनन का अवसर ही कहाँ मिला जो उपनिषदों के ज्ञान-तत्त्व का अनुसरण करते। फिर भी जहाँ तक सम्भव हो सका ये उपनिषदों के उस ज्ञान-तत्त्व को समझने और उस पर चिंतन करने का प्रयास करते रहे। ज्ञान मार्ग के इस प्रभाव का सम्भवतः यह कारण था कि मध्ययुगीन आचार्यों के कारण सम्पूर्ण धार्मिक वातावरण वेदान्त से ओत-प्रोत हो गया था। इसी वातावरण में रहने के कारण हमारे अपढ़ हिन्दी सन्त कवि भी 'वेदान्त' के इस प्रभाव से अछूते नहीं रह सके। आगे चलकर भागवत की मधुरा-भक्ति में ज्ञान, वैराग्य, कर्म, योग तथा प्रेम इन सबका एक ही स्थान पर समन्वय हो गया है, जहाँ ज्ञान और प्रेम की रस-धारा मधुर भक्ति साधना के अन्त-गंत प्रवाहित हो रही है। ज्ञान से परिपल्लवित होने के कारण ही सन्तों की इस निर्गुण भक्ति को 'ज्ञानाश्रयो' नाम भी दिया गया है। सन्तों की वाणियों का ध्यान से विवेचन किया जाय तो उनमें कहीं भी ज्ञान और भक्ति का परस्पर विरोध नहीं दिखाई पड़ेगा। सन्तों ने वास्तव में ज्ञान को भक्ति की पृष्ठ-श्रुति माना है।^१ ज्ञान के प्रादुर्भाव से माया-ग्रस्त अज्ञान के अन्धकार का नाश होता है किन्तु जैसा कि हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं सन्तों का यह ज्ञान शास्त्रीय तर्क-वितर्क जन्य ज्ञान नहीं है। वे प्रत्यक्ष रूप से शास्त्रों का विरोध करते हैं। इनका ज्ञान गुरु और सत्संग से प्राप्त हुआ है।

ज्ञान के सहायक उपादान—गुरु और सत्संग—हिन्दी के सन्त कवियों ने जिस तात्त्विक ज्ञान को अपनी साधना का मुख्य अंग माना है उसकी प्राप्ति वे गुरु कृपा और सत्संग महिमा में मानते हैं। न तो वे शास्त्रों के अध्येता हैं और न विचारों के स्वयं प्रणेता। वे जो कुछ भी ज्ञान प्राप्त करते हैं उसका मूल कारण उनकी गुरु-भक्ति और सन्त समागम है। सन्त कवि इस तथ्य को बड़े ही स्पष्ट शब्दों में स्वीकार करते हैं।^२

(२) कर्म तत्त्व—व्याप्ति एवं समष्टि के समस्त क्रिया-कलाप कर्म के अन्तर्गत आ सकते हैं। 'व्याप्ति कर्म' से तात्पर्य मनुष्य के व्यक्तिगत कर्म से है। ये तीन प्रकार के होते हैं :—

(१) शारीरिक कर्म, (२) मानसिक कर्म, (३) आध्यात्मिक कर्म।

१. मध्यकालीन हिन्दी सन्त-विचार और साधना—डॉ० केशनी प्रसाद चौरसिया, पृष्ठ २३७

२. सतगुरु महिमा अनन्त, अनन्त किया उपगार।

लाचन अनन्त उघाड़िया, अनन्त दिखावण हार ॥

—कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण—गुरुदेव की अंग-साखी ३, पृष्ठ १

हँसना, बोलना, खाना, पीना आदि शरीर के सम्बन्ध रखने वाले सभी कर्म शारीरिक कर्म के अन्तर्गत आते हैं। मस्तिष्क सम्बन्धी कर्म जैसे सोचना, तर्क-वितर्क करना, कल्पना करना, आदि मानसिक कर्म हैं। आध्यात्मिक कर्म इन दोनों प्रकार के कर्मों से अत्यन्त ही सूक्ष्म है। इसे परिभाषा की सीमा के अन्तर्गत नहीं बाँधा जा सकता। मोटे तौर पर समस्त जड़-चेतन के अन्तर्गत एक ही अविनशील सत्ता अथवा सद् चिद् आनन्द की अनुभूति के निमित्त किये गये कर्म आध्यात्मिक कर्म कहलाते हैं। इस तरह आध्यात्मिक कर्म का क्षेत्र इतना व्यापक हो जाता है कि साधना के अन्य मार्ग जैसे ज्ञान, योग, भक्ति और प्रेम सभी इसी कर्म के अन्तर्गत आ जाते हैं। समष्टि कर्म से तात्पर्य 'सामूहिक कर्म' में होता है। दिन-रात का होना, चन्द्र-सूर्य का उगना, आदि समष्टि कर्म के अन्तर्गत आते हैं। सन्त साधना का सम्बन्ध मुख्य रूप से व्यक्ति कर्म से और उसमें भी विशेष रूप से आध्यात्मिक कर्म से है।^१ समष्टि कर्म तो व्यक्ति के कर्म से परे है। उसे तो परमात्मा ही कर सकता है।

कर्मवाद का उल्लेख वेद, उपनिषद्, गीता, जैन और बौद्ध दर्शनों में भिन्न-भिन्न रूपों में मिलता है। कहीं यज्ञ आदि ही कर्म हैं तो कहीं ज्ञान ही शुभ कर्म है। कहीं 'योग' को ही 'कर्म' माना गया है। इस तरह साधना द्वारा सुखी जीवन तथा मुक्ति की प्राप्ति के लिये किये गये भिन्न-भिन्न व्यापार एवं कार्य-कलापों को ही कर्म की संज्ञा दी गई है। भारतीय दार्शनिकों के अनुसार जन्मान्तर व्यवस्था अर्थात् जीवात्मा को अपने कर्मों के फल का उपभोग करने के लिये बार-बार जन्म लेना पड़ता है को स्वीकार किया गया है। इस तरह 'कर्मवाद' और जन्मान्तर व्यवस्था का बड़ा ही घनिष्ठ सम्बन्ध है। हमारे हिन्दी सन्त कवियों ने भी जन्मान्तर व्यवस्था और कर्मवाद के इस अकाट्य सम्बन्ध को स्वीकार किया है।

प्रायः हिन्दी सन्त कवियों ने व्यक्तिगत शुभ कर्मों का ही आध्यात्मिक कर्म माना है जिसका वे पृथक्-पृथक् वड ही विस्तार से वर्णन करते हैं। इन्हीं सभी शुभ कर्मों को दो वर्गों में विभक्त किया जा सकता है :—

(क) बाह्याङ्ग का त्याग और अतःकरण की शुद्धि।

(ख) सदाचरण तथा नैतिक संयम।

हमारे हिन्दी सन्त कवि बाह्य कर्मों पर विश्वास नहीं रखते उसे वे निराश्रय मानते हैं तथा उसके त्याग का सदैव उपदेश दिया करते हैं फिर भी आत्म शुद्धि के लिये नैतिक संयम आदि से सम्बन्धित सदाचरण मूलक कर्मों के लिये सभी सन्त एक स्वर से उपदेश देते हैं।

(३) योग-तत्त्व—योग-साधना का प्रचलन विशेष रूप से इसवी सन् की द्वितीय शताब्दी के प्रारम्भ में ध्यान, योग और तपश्चर्या के सम्मिश्रण से हुआ जो आगे चलकर 'हठयोग' के रूप में विकसित हुआ। 'हठयोग' नामक अंग के अन्तर्गत यम, नियम, आसन और प्राणायाम तथा 'राजयोग' में प्रत्याहार धारणा, ध्यान और समाधि का विवेचन किया गया है। किसी भी साधना की सिद्धि के लिये चित्त की एकाग्रता आवश्यक है। बिना मन को अन्तर्मन्त्री बनाये परमात्म तत्त्व की प्राप्ति असम्भव है। योग सर्वप्रथम चित्त-वृत्तियों के निरोध का उपदेश देता है। यह कह सकते हैं भक्ति-साधना के लिये भी योग एक आवश्यक अंग है। यद्यपि हिन्दी सन्तों की साधना का मूल तत्व भक्ति है फिर भी चित्त की एकाग्रता के लिये 'योग' को विशेष महत्व दिया गया है। इतना होते हुये भी हमारे हिन्दी सन्त कवियों ने योग-साधना की विविध क्रियाओं—षट् चक्र भेदन, अनहद का श्रवण, और ब्रह्मरंध्र में स्थित अमृत के पान करने को ही योग की उत्तम सिद्धि नहीं माना है। यद्यपि वे अपनी रचनाओं में अपनी व्यावहारिक कुशलता के परिणामस्वरूप योग-साधना से सम्बन्धित अपने अनेक विचार व्यक्त किये हैं फिर भी उनकी दृष्टि में योग की एकमात्र सिद्धि तभी सम्भव है जब अपने भीतर उस परम-तत्त्व का साक्षात्कार हो जाय।

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवि नाथ-पंथियों के उत्तराधिकारी ठहरते हैं। योग की दीक्षा उन्हें इन्हीं नाथ पंथियों से मिली है किन्तु आगे चलकर सन्तों ने ज्ञान और योग को गौण स्थान प्रदान किया तथा भक्ति और प्रेम को प्रमुख स्थान दिया। यही कारण था कि सन्तों की इस नई साधना ने उन्हें नाथ पंथियों की अपेक्षा अधिक जन-जीवन के निकट ला दिया। इतना होते हुये भी सन्तों की साधना में योग का स्थान सुरक्षित है। प्रायः सभी सन्तों ने कुछ न कुछ योगपरक पदों की रचना की जिनमें कुडलिनी जागरण, षट् चक्र भेदन, अजपा आप, अनहद नाद, एवं गगन गुफा से रस श्रवण की चर्चा की गई है।

कबीर के पूर्ववर्ती 'नामदेव' ने 'बिसोवा खेचर' नामक किसी नाथ पंथी योगी से दीक्षा ली थी और उन्होंने आचार्य 'विमल मोहन शर्मा' के अनुसार 'नाथ मत की अभ्यन्तर-धारा को अपनाकर गृहस्थाश्रम में ही भक्ति की सहज साधना का प्रचार किया।' कबीर के दीक्षा गुरु रामानन्द ने भी स्वयं योग और भक्ति का समन्वय स्थापित किया। वे योग मार्ग को भक्ति का विरोधी कदापि नहीं मानते।

(४) भक्ति-तत्त्व—भक्ति शब्द की व्युत्पत्ति 'भज्' धातु से है जिसका अर्थ 'भाग लेना' व स्मरण करना दोनों प्रकार से किया जा सकता है। महाभुनि शांडिल्य के मतानुसार 'सा परानुरक्तीश्वरे' अर्थात् ईश्वर में परानुरक्ति का नाम 'भक्ति' है। देवर्षि नारद ने 'भक्ति' को परम प्रेम रूपा माना है। उनके अनुसार भगवान में परम प्रेम का हो जाना ही 'भक्ति' है।^१ जब साधक ज्ञान, कर्म आदि साधनों से रहित होकर सब ओर से स्पृहा शून्य हो अपनी चित्तवृत्तियों का अनन्य भाव से भगवान में केन्द्रित कर देता है तो उसकी इस क्रिया को 'भक्ति' की सज्ञा दी जाती है। 'भक्ति' का उद्भव और विकास कैसे हुआ हम इसके विस्तार में न जाकर यहाँ केवल मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की भक्ति-साधना का अध्ययन करेंगे। इन सन्त कवियों की साधना मुख्य रूप से 'भक्ति' पर ही अवलम्बित है जिसकी प्रेरणा मूलतः उन्हें दक्षिण के आड़्वार भक्तों से मिली थी जिनमें न तो ऊँच-नीच का भेद-भाव था और न किसी प्रकार का जाति-भेद का विचार। न तो ये स्त्री-पुरुष के भेद-भाव को मानते थे और न ब्राह्मण शूद्र का। 'जाति-पाति पृष्टे नहि कोई। हरि को भजै सो हरि के होई॥' वाले रामानन्दी सिद्धान्त में इन्हीं आड़्वार सन्तों की वाणियाँ मुखरित होती हैं।

/ सन्तों की भक्ति-भावना का स्वरूप—

जैसा कि हम पहले बता चुके हैं मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों ने ज्ञान-कर्म और योग की अपेक्षा अपनी साधना में 'भक्ति' तत्त्व को विशेष महत्व दिया। इनकी भक्ति-भावना पर दृष्टिपात करने से उसके मुख्यतः चार रूपा सामने आते हैं :—

(१) दास्य भाव।

(२) सख्य भाव।

(३) वात्सल्य भाव।

(४) दाम्पत्य भाव।

(१) दास्य भाव—इस प्रकार की भक्ति में भक्त अपने 'अह' और अस्तित्व को विनम्र-भाव से भगवान के चरणों में समर्पित कर देता है। वह समझने लगता है कि वह जैसा भी है भगवान का है। सर्वप्रथम भक्त के हृदय में इसी प्रकार की भावना का उदय होता है। वे आचार, व्यवहार, जप, पूजा आदि सभी का त्याग कर भगवान की शरण में आ जाते हैं। भक्त का विश्वास है कि भगवान निश्चय ही दुर्बल और गरीबों के सहायक हैं।

१. सा त्वस्मिन् परम रूपा—नागद भक्ति सूत्र २, पृष्ठ २०, गीता प्रेस बोरखपुर।

(२) सख्य भाव—दास्य भाव का अवसान सख्य भाव में होता है। दास्य भाव में जहाँ दैन्य और विनम्रता का बाहुल्य रहता है सख्य भाव में बिभ्रन्धता और आत्म-विश्वास की भावना आ जाती है। दास्य भाव में स्वामी की इच्छा से पृथक् भक्त की कोई इच्छा नहीं होती किन्तु सख्य भाव में भक्त ईश्वर से आत्म-निवेदन के स्थान पर उपालम्भ देने और आग्रह करने का भी साहस करने लगता है। यह भक्ति-साधना का द्वितीय चरण होता है जहाँ भक्त और ईश्वर के परस्पर घनिष्ठता बढ़ती जाती है।

(३) वात्सल्य भाव—वात्सल्य भाव के अन्तर्गत भक्त भगवान को पिता, माता के रूप में देखता है। इसमें दास्य भाव तथा सख्य भाव की अपेक्षा ममत्व का आधिक्य होता है। सन्त कवियों ने भक्ति-साधना में वात्सल्य भावना का भी सुन्दर चित्रण किया है।

(४) दाम्पत्य भाव—प्रेम और ममत्व की पराकाष्ठा दाम्पत्य भाव की भक्ति में ही सम्भव है। अतः सन्त कवियों ने परमात्मा के प्रति अपने अनन्य अनु-राग को जताने के लिये दाम्पत्य भाव की भक्ति का प्रथम लिया जिसके माध्यम से भगवान के प्रति उन्होंने अपने मधुरतम भावों को व्यक्त किया है। इस कोटि की भक्ति-भावना को 'मधुरा भक्ति' की भी संज्ञा दी गई है। इसके अनुसार भक्त अपने सभी ऋणों को भगवान के प्रति अर्पित कर देता है तथा भगवान का थोड़ा भी विस्मरण होने पर परम व्याकुलता का अनुभव करने लगता है। दास्य, मख्य और वात्सल्य कोटि की भक्ति में एक प्रकार की मर्यादित शिष्टता और मंथरता सम्भाव्य है किन्तु दाम्पत्य भाव की भक्ति वह सर्व-भक्षी अग्नि है जिसमें प्रेमी अपनी सारी मर्यादाओं को होम कर देता है। न तो लोक-लज्जा का ध्यान रखता है और न कुल के मान-अमान का ध्यान। जो इस प्रेम-रस का पान कर लेता है, वह संसार की दृष्टि में पागल मान लिया जाता है। 'डाक्टर पीताम्बर दत्त बड़थवाल' का कथन है कि 'दाम्पत्य प्रेम जो ईश्वरीय प्रेम का रूप ग्रहण करता है हमारे इन ज्ञानी कवियों को बहुत पसन्द है। प्रेमात्मक रूपकों के गीतों में उनके हृदय अपने को पूर्ण रूप से व्यक्त करते हुये जान पड़ते हैं। ईश्वरीय प्रेम का प्रतीक बनकर दाम्पत्य प्रेम आत्मद्रष्टा कवियों में सब कहीं अपनाया जाता आया है।'^१

उपासना में प्रेम की अपेक्षा श्रद्धा और भय की मात्रा अधिक हाती है तथा यम-नियम की कठोर साधना का पालन करना पड़ता है। दूसरी ओर भक्ति की निष्पत्ति श्रद्धा और प्रेम के योग से होती है। सन्तों में अपने आराध्य के प्रति उपासना तत्त्व कम, किन्तु भक्ति तत्त्व अधिक है वे अपने प्रियतम के लिये अपना सर्वस्व

सूफी और सन्त कवियों के आध्यात्मिक सिद्धांत (तुलनात्मक अध्ययन)

सूफी और सन्तों की पारस्परिक मित्रता का जो विवेचन पिछले अध्याय में किया गया है उसका मुख्य उद्देश्य उनके वास्तविक स्वरूप का निरूपण करना मात्र था। वास्तव में ये दोनों मत सिद्धान्त रूप में एक दूसरे के डोने निकट हैं कि यदि उनकी कुछ निजी विशेषताओं को उनमें से निकाल दिया जाय तो उन्हें एक दूसरे में पृथक् करना नीर क्षीर के पृथक् की समस्या हो जायेगी। एक तरफ सूफी मत भारत की मिट्टी से पैदा होकर अरब में अंकुरित हुआ तथा ईरान में विकसित हो विश्व के अन्य भू-खण्डों में जाकर पल्लवित हुआ अतः उसकी सारी भावनाओं में ईरानी संस्कृति की छाप लगी है। भले ही वह ईरानी संस्कृति तरकालीन अन्य संस्कृतियों से प्रभावित रही हो फिर भी उसका इस्लामी आवरण उसे अत तक सर्वांशत किये रहेगा। दूसरी ओर 'सन्त मत' भारतीय मिट्टी में वेदान्त और उपनिषदों की ब्राह्मणवादी कठोरता के प्रतिक्रियास्वरूप अंकुरित तथा पल्लवित हुआ। इसकी सर्वप्राप्ति प्रवृत्ति ने इसे दक्षिण भारत से उत्तरी भारत में लाकर अनुकूल वातावरण में पूर्ण रूप से प्रसरण का अवसर दिया। अतः सन्त मत पर भी भारतीय वेदान्त का जो संवेष्टन बढ़ा है उसे भी अलग कर पाना कठिन है। दोनों मतों का उद्भव धार्मिक कठोरता के प्रतिक्रियास्वरूप ही हुआ है। अतः उनमें उदारता एवं मानवीय प्रेम का होना इसनिम्न संभव हो सका है कि इन मतों के अनुयायी युगो-युगों तक वर्ग-विशेष द्वारा उपेक्षित और प्रताडित होते रहे हैं। प्रायः देखा गया है कि जब व्यक्ति अपने सीमित घेरे से ऊपर उठकर पारस्परिक भेद-भाव को भुलाकर परम सत्य का चिन्तन करने लगता है तो उसके विचार विश्व के किसी भी कोने के मानव हृदय के अनुकूल जान पड़ने लगते हैं। सूफियों और सन्तों की विचारधाराओं में साम्य और परस्पर अनुकूलता का एक यह भी कारण हो सकता है। भारत में हिन्दी के मध्यकालीन युग में सूफी और सन्त दोनों प्रकार के कवियों ने एक ही समय में अपनी रचनाएँ कीं। अतः उन पर परस्पर प्रभाव का पड़ना इस तरह भी स्वाभाविक ही है। हम यहाँ पर सूफियों और सन्तों के आध्यात्मिक

सिद्धान्तों का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत करके यह स्पष्ट करने का प्रयास करेंगे कि मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवि सूफियों की आध्यात्मिक विचारधाराओं से किस अंश तक प्रभावित है। दोनों मतों में ईश्वर की आस्तिकता पर जोर दिया गया है अतः सर्वप्रथम 'परम तत्व' के निरूपण सम्बन्धी विचारों की विवेचना आवश्यक है।

(क) परम ब्रह्म को एकेश्वरता एवं सर्वात्मवादिता

सूफी कवियों का दृष्टिकोण—इस्लाम में 'एकेश्वरवाद' को मान्यता दी गई है किन्तु सूफीमत में इस तथ्य पर मतभेद है। 'बा-शरा' मतावलम्बी तो 'एकेश्वरवाद' को मानते हैं किन्तु 'बे-शरा' मतावलम्बी अद्वैतवादी हैं। 'एकेश्वरवाद' में ईश्वर की एकमात्र सर्वोपरि सत्ता को स्वीकार किया गया है, उसे विश्वात्मा, परम-देव, जीव और प्रकृति का निर्माणकर्ता, भर्ता और संहर्ता माना गया है। उसकी इच्छा से ही विश्व की उत्पत्ति हुई है। प्रलय के पश्चात् भले-बुरे कर्मों के अनुसार निर्णय देने का वही एकमात्र अधिकारी है। जब कि 'अद्वैतवाद' में इस संसार में 'ईश्वर' के अतिरिक्त दूसरा कोई है ही नहीं ऐसा माना गया है। 'एकेश्वरवाद' में दृश्य जगत् की सत्ता के साथ-साथ अदृश्य जगत् की सत्ता को भी माना गया है। 'एकेश्वरवादी' लग संसार को माया जन्य नहीं मानते, बल्कि उसे ईश्वरीय इच्छा से उत्पन्न मानते हैं। 'अद्वैतवादी' संसार और ईश्वर में कोई भेद नहीं मानते। वे संसार के कण-कण में उसी सत्ता के अस्तित्व पर विश्वास करते हैं जो माया के कारण जीवात्मा को दृष्टिगोचर नहीं होता। मध्यकालीन हिन्दी सूफी कवियों में 'परम तत्व' के अस्तित्व के सम्बन्ध में 'एकेश्वरवादी' और 'अद्वैतवादी' दोनों विचारधारायें काम करती हैं। साधना के क्षेत्र में वे प्रायः आत्मा और परमात्मा की एकता को स्वीकार करते हैं किन्तु 'भावना' के क्षेत्र में आकर वे सारी प्रकृति में उसी ब्रह्म की छवि को दर्शाने करने लगते हैं।

इहै रूप परगट बहु रूपा । इहै रूप बहु भाव अनूपा ॥

इहै रूप सब नैनन जोती । इहै रूप सब सायर मोती ॥

इहै रूप सम फूलन्ह वासा । इहै रूप रस भंवर बेरासा ॥

इहै रूप ससिहर ओ सूर । इहै रूप जग पूरि अपूरा ॥

इहै रूप अंत आदि निदाना । इहै रूप घरि घरसो धियाना ॥

इहै रूप जल घर ओ महिअर, भाउ अनेग देखाउं ।

आप गंवाइ जो रे कोइ, देखै, सो किछु देखै पाउं ॥ १

‘अर्थात् यही रूप बहुत से रूपों में प्रकट हुआ है। यही रूप बहुत से

अनुपम भावों में व्यक्त हुआ है। यही रूप सभी नेत्रों की ज्योति और सभी सागरों में गोती बनकर समाया हुआ है। यही रूप फूलों में सुगन्ध रूप में और झमरों में विलास के रस के रूप में व्याप्त है। यही रूप चन्द्रमा और सूर्य है तथा विश्व में पूरित होकर उसे आपूर्ण कर रहा है। यही रूप सृष्टि के आदि तथा अंत में रहेगा और निदान में भी रहेगा। इसी रूप का ध्यान किया जाता है। यही रूप जल, थल और महीतल में अनेक भाव दिखलाता है जो कोई अपने को गंवा कर उसको देखना है वही उसे कुछ अंशों में देखता है।'

सूफी कवि 'मंज़न' जहाँ परम तत्त्व के निरूपण में अद्वैतवादी विचारधारा का प्रतिपादन करते हैं, 'मौलाना दाऊद' के विचार इससे सर्वथा भिन्न 'एकेश्वरवाद' को मान्यता देते हैं। वे उम परमात्मा को मसार में व्याप्त न देखकर उसको सृष्टि कर्ता मानते हैं। वे 'चाँदायन' के स्तुति खंड में परम तत्त्व की वंदना करने लगे हैं कि मैं सर्वप्रथम सृष्टिकर्ता का गुणगान करता हूँ जिसने इस देश प्रदेश की सृष्टि की। जिसने पृथ्वी और आकाश को पैदा किया। जिसने मरु, मंदर, और कैलाश को बनाया, जिसने प्रकाशयुक्त चन्द्रमा और सूर्य की रचना की। जिसने स्वर्ग नक्षत्र मालाओं का निर्माण किया। जिसने छाया, भीत, और धूप की रचना की। जिसने शरीर और सौन्दर्य को बनाया। जिसने मेघ, पवन, अन्धकार तथा तमत्कारपूर्ण बिजली को पैदा किया। मारी पृथ्वी जिसकी रचना है उस एक परम-ब्रह्म की प्रशस्ति मैंने गाकर की है।^१ सूफी कवि 'कुतुबन' भी परमात्मा को सृष्टि कर्ता रूप में मानता है किन्तु 'दाऊद' की भांति वह उसे सृष्टि में पृथक् नहीं मानता वह उसे सृष्टि में रमण करता हुआ मानता है।

...अलख करताहूँ। रमि कै रहेव सर्व संसार ॥^२

इस तरह 'कुतुबन' निरा एकेश्वरवादी ही नहीं, बल्कि अद्वैतवादी भी प्रतीत होता है। 'जायसी' के परम तत्त्व निरूपण में इस्लामी 'एकेश्वरवाद' की स्पष्ट छाप

१. पहिले गाउ सिरजनि हारू। जिन मिरज्या यह दोस बियाहू ॥

सिरजसि धरती और श्रगामू। सिरजसि भेर मंदर कविलासू ॥

सिरजसि चाद मुरुज उजियारा। सिरजसि सरन नथत की मारा ॥

सिरजसि छाह सीव और धूपा। सिरजसि किरतन और सरूपा ॥

सिरजसि मेघ पवन अधियारा। सिरजसि बीज करै चमकारा ॥

जाकर समै पिरथमी सिरजसि, कह्यो एक येक सो गाई ॥

हीय महार मन हुलहसै, दूसर चित न समाई ॥

—दाऊद कृत चाँदायन—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, छंद १, पृष्ठ १

२. कुतुबन कृत मृगावती—सं० वही०—स्तुति खण्ड पद १, पृष्ठ १

२१८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

मिलती है। एकेश्वरवाद में अपनी दृढ़-आस्था को उसने 'एक करतारू' अर्थात् 'एक ही ईश्वर' कहकर प्रकट करता है।^१ किन्तु इस्लामी एकेश्वरवाद के साथ-साथ हिन्दू पुराणों की सृष्टि विषयक मान्यताओं के अनुसार ब्रह्माण्ड सप्त द्वीप-चौदह भुवन आदि का भी उल्लेख करता है^२ जो सूफियों के उदार और समन्वय-वादी दृष्टिकोण का द्योतक है।

संत कवियों का दृष्टिकोण—जिस समय निर्गुणवादी संत कवियों का आविर्भाव हुआ। एक ओर हिन्दू वेदान्त के अद्वैतवादी सिद्धान्त से पूर्ण परिचित होने पर भी बहुदेववादी हो गये थे, दूसरी ओर इस्लाम के 'अल्लाह' एकमात्र परमेश्वर के रूप में संकुचित होकर विधर्मियों के भगवान नहीं हो सकते थे। ऐसी परिस्थिति में संत कवियों ने युग की आवश्यकता के अनुसार हिन्दू और मुसलमान दोनों को अपना एकेश्वरवाद का सिद्धान्त सुनाया तथा हिन्दुओं के बहुदेववाद का खंडन किया। संत 'नामदेव' ने एकमात्र 'गोपाल' को अपना स्वामी माना। उन्हीं के एकमात्र कमलवत् चरणों में मन लगाने को वेद, पुराण और स्मृति का सार तत्व माना। लक्ष्मी के कोटि भंडारों को भगवान के नाम के आगे तुच्छ समझा। उन्होंने स्पष्ट कहा कि किसी की हाथी, घोड़े और पैदल सेनाएं रक्षक हैं किन्तु 'नामदेव' के लिए भगवान का एकमात्र नाम ही रक्षक है।

हमारे गोपाल राजा गोपाल राजा। और देव सृ नाहिन कात्रा ॥

काह सुमृत वेद पुराना। चरन कंवल मेरे मन माना ॥

काहू के लछिमी कोटि भंडारा। मेरे राम को नाम अधारा ॥

काहू को हय गै पाइक हाथी। मेरे राम नाव संघाती ॥

सरब लोक जाको जस गाजा। नामा का चित हरि सू लागा ॥^३

संत 'नामदेव' के मत से 'बहुदेवोपासना' व्यर्थ है। वे आजीवन एकमात्र 'राम' की उपासना का निश्चय करते हैं। अन्य देवताओं के समक्ष उन्हें झुकना स्वीकार नहीं। वे राम रसायन का ही आनन्द लेना चाहते हैं। राम ही उनके एकमात्र जीवन है अन्य देवता तो सभी व्यर्थ और 'फोकट' है। उनके राम जड़, चेतन, कीट, पतंग सबके साथी है।

राम जुहारित और जुहानी। जीवन जाइ जनम कत हारी ॥

आनदेव सौ दीन भाषी। राम रसाइन रसना चाषी ॥

१. सुमिरौं आदि एक करतारू। जेहि जिउ दीन्ह कीन्ह संसारू ॥

—जायसी ग्रंथावली—पद्मावत छंद १

२. कीहूँ सप्त मही बरम्हंडा। कीन्ह भुवन चौदहो खंडा ॥ —बही छंद १:

३. संत नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डा० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ३७, पद ८३

थावर जंगम कीट पतंगा । सत्य राम सबहिन के संग ॥

मणत नामदेव जीव निरामा । आनदेव फोकट बेकामा ॥^१

सन्त मत के प्रवर्तक 'सन्त कबीर' भी ब्रह्मा, विष्णु, महेश, पार्वती पुत्र गणेश, चाँद, सूर्य, शेषनाग, सेतुबन्ध के निर्माता हनुमान, कृष्ण और ब्रह्मा सबको प्रणशील और एकमात्र ईश्वर (मृष्टिकर्ता) को ही अमर मानते हैं । अतः बहुदेव-वाद को व्यर्थ बतलाकर अमर ईश्वर की उपासना की ओर संकेत करते हैं —

मूए ब्रह्मा विस्तु महेश । पारवती मुत मुए गनेसा ॥

मूए चन्द मूए रवि सेमा । मूए हनुमत जिन्ह बान्हल मेता ॥

मूए कृष्ण मुए करतारा । एक न मुआ जो सिग्जन हारा ॥

कहै कबीर मुआ नहि सोई । जाके आवागमन न होई ॥^२

कबीर हिन्दू मुसलमान दोनों के लिये एक ही ईश्वर के अस्तित्व पर आस्था रखते हैं । चाहे राम कहा जाय चाहे रहीम तात्पर्य दोनों का एक ही है । हिन्दू माता लेकर उसे 'राम' नाम से और मुसलमान तमबीह लेकर 'रहीम' नाम से जपा करते हैं किन्तु दोनों में व्याप्त आत्मा न तो हिन्दू है और न मुसलमान वह तो ईश्वर का एक रूप है ।^३ कबीर के शब्दों में राम, रहीम, केशव, करीम, मन्थ, रोम, अल्लाह, विश्वम्भर और बिसमिल्लाह सभी एक ही है । उस परम ब्रह्म के अतिरिक्त इस ससार में कोई दूसरा नहीं है ।

हमारे राम रहीम करीमा केसो, अल्लह राम सति सोई ।

बिस्मिल मेटि विसम्भर एके, और न दूना कोई ॥

सन्त कबीर की ही भाँति 'गुरु नानक देव' भी अनुभूति और श्रद्धा के बल पर अपने मूल-मन्त्र अथवा बीज-मन्त्र में परम-तत्त्व की इस प्रकार व्याख्या करते हैं :—

‘१ ओ “सति नाम करता गुरुखु निरमउ, निरबैर, अकाल मूरति, अजूनी से मे गुरु प्रसादि ।”’^४

जिसका तात्पर्य है कि वह एक है वह सत्य नाम है, शेष जितने नाम हैं

१. वही, पृष्ठ १३. पद ३०

२. कबीर ग्रंथावली, प्रयाग संस्करण, पृ० ६० पद १०३

३. राम रहीम जपत सुधिगई । उन माला उन तसबी लई ।

कहै कबीर चेतहु रे मोदू । बोलनहारा तुरक न हिन्दू ॥

—कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, पृ० ८२ पद ५६

४. सिक्ख मत का मूल-मन्त्र, नानक वाणी, सं० डा० जयराम मिश्र, पृ० ७६

२२० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

उनके गुणों के वाचक है। वह कर्तार है, वह महान् शक्ति-सम्पन्न पुरुष है। वह मय वर काल से रहित मूर्तिमान् है। योनि के अन्तर्गत नहीं आता। वह त्रिकुटी से परे है। गुरु नानक ने सर्वत्र अपने पदों में इसी बीज-मन्त्र की व्याख्या करने की चेष्टा की है। वे एकेश्वरवाद और सर्वात्मवाद का समर्थन करते हुये बराबर जोर-दार शब्दों में कहते हैं— “हे प्रभु जितने भी इस संसार के शब्द हैं वे सभी तेरी चित्त-वृत्ति की ध्वनि है, दूसरा कोई नहीं है। संसार में कितने भी रूप हैं सब तेरी काया है। तू ही जीभ है, तू ही गन्ध लेने वाली नासिका है। तू मेरा स्वामी एक-मात्र है अरे भाई वह एकमात्र है।”^१ इस तरह संसार में ‘माया’ को भी सिक्ख गुरुओं ने परमात्मा से पृथक् नहीं माना है। ‘और न दूजा कहउ भाई’ से इसी तात्पर्य की ध्वनि मिलती है। परमात्मा के अमरत्व के सम्बन्ध में सिक्ख गुरु नानक-देव कहते हैं :—

‘दिन रवि चले, निमि ससि चलै, तारिका लखि पलोई ।

मुकाम वोही एक है नानका सच बुगोई ॥’

अर्थात् “दिन में सूर्य और रात में चन्द्रमा तथा लाखों तारागण चले जायेंगे। बस रहने वाला तो एक वही है। उसे सत्य कहा जाता है।” अल्लाह, अलख, अगम्य, कादिर (शक्तिमान्), सब कुछ करने वाला, करीम (कृपालु) है। सारी दुनियाँ आने जाने वाली है। एक ‘रहीम’ ही निश्चल है :—

“अलाहु अलख अगम कादरु करणहार करीम ।

सभी दुनी श्रावण जावणी, मुकाम एक रहीम ॥”^३

सन्त दादूदयाल भी एकेश्वरवाद के साथ-साथ सर्वात्मवाद पर विश्वास करते हैं। वे ईश्वर से प्रार्थना करते हुये उसके सिवा किसी दूसरे की सत्ता को स्वीकार नहीं करते। वह कहते हैं :—

बाबा! दूसर नाहीं कोई ।

येक अनेक नाव तुम्हारे, मो पै और न कोई ॥

१. जेत सबद सुरति धुनि तेती, जेता रूप काइशा तेरी ।

तूं आपै रसना आपै वसना, और न दूजा कहउ भाई ॥

साहिब मेरा एको है—एको है—भाई एको है ।

—नानक वाणी—सं० डॉ० जयराम मिश्र, पृ० २४६-२५० पद ५ चउपदे घर २ ।

२. वही, पृ० १६० महला १ घर २ अष्टपदी १७।८

३. वही, महला १ घर २ अष्टपदी १७।६

अलख इलाही एक तू, तू ही राम रहीम ।
 तू ही मालिक मोहना, केसो नांव करीम ॥
 साई सिरजन हार तू, तू पावन तू पाक ।
 तू काइम करतार तू, तू हरि हाजिर आप ॥
 रमता राजिक एक तू, तू सारंग मुबहान ।
 कादिर करता येक तू, तू साहिब सुलतान ॥
 अविगत अजह येक तू, गनी गुसाई येक ।
 अजब अनुप आप है, दादू नाव अनेक ॥^१

अर्थात् “अलख, इलाही, राम, रहीम, मालिक, मोहन, केशव, करीम, स्वामी, सृष्टिकर्त्ता, कहेम, कत्तार, हरि, रमता, सारंग, मुबहान, कादर, साहब, सुलतान, अविगत, अल्लाह, गनी, गोस्वामी आदि अनेक नामों से एकमात्र तू ही विद्यमान है। तुम्हारे सिवा दूसरा कोई नहीं है।” ठीक इसी प्रकार के विचार सन्त कवि रज्जब जी के भी हैं। वे कहते हैं कि उस एकमात्र अविनाशी परमात्मा ने अनेक जीवों की रचना की।

एक अविगत नै किये, पैदा प्रान अनेक ।
 रज्जब जीवहु जोरि घट, सबते होइ न एक ॥^२

सन्त ‘सुन्दरदास’ राम और अल्लाह के साक्षात्कार को तभी सम्भव बतलाते हैं जब हिन्दू और मुसलमान अपनी धार्मिक संकीर्णताओं को त्याग कर सच्चे मन से उसकी खोज करें। वास्तविकता तो यह है कि राम और अल्लाह एक ही हैं।

हिन्दू की हृदि छाडि कै तजो नुरक की राह ।
 सुन्दर सहजै चीन्हिया, एकै राम अल्लाह ॥^३

सन्त कवियों पर सूफी प्रभाव—सूफी और सन्त कवियों के परम तत्त्व के एकेश्वर तथा सर्वात्मवादी दृष्टिकोणों का पृथक्-पृथक् विवेचन करने के पश्चात् यह बात स्पष्ट हो जाती है कि हमारे हिन्दी सन्त कवि भारतीय वेदान्त के ‘अद्वैतवाद’ से उतर कर ईश्वर के प्रति जो एकेश्वर तथा सर्वात्मवादी दृष्टिकोण अपनाते हैं वह इस्लामी परम्परा से जनित्र सूफी सिद्धान्त की देन जान पड़ती है। सूफी कवि ‘अल्लाह’ को एकमात्र ईश्वर मानते तो हैं किन्तु उनका एकेश्वरवाद केवल ‘अल्लाह’ तक ही सीमित रह जाता है। हमारे हिन्दी सन्त कवि उनके विचारों से सहमत

१. दादू दयाल. सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ४०६ राग असावरी पद २०

२. रज्जब बानी—सं० डॉ० ब्रजलाल वर्मा—पीठ पिछाण का अंग, पृष्ठ १३४ साखी ५३

३. सन्त मुधा सार पृ० ५६७

होकर एक मोपान आगे बढ़ जाते हैं। वे राम और रहीम, केशव और करीम दोनों को एक ही मान लेते हैं। उनके लिये हिन्दू मुस्लिम नाम की कोई साम्प्रदायिक परिधि का बन्धन नहीं है। वे एकेश्वरवादी मुसलमान और बहुदेवतावादी हिन्दुओं में समन्वय स्थापित करने के लिये एक ही ब्रह्म की मान्यता को प्रतिष्ठित करते हैं।

ईश्वर एक और नहि कोई।

ईश शीश पर राखहु सोई ॥ (सुन्दरदास)^१

सूफी कवियों के पक्ष में यह तर्क प्रस्तुत करना कि सूफी सिद्धान्त कुरानी कट्टरता का ही विरोध करता आ रहा था उसके समक्ष इस्लाम से ही समन्वय स्थापित करने की समस्या प्रमुख थी अतः उन्होंने अपने परम-तत्त्व को 'अल्लाह' तक ही सीमित रखा। यह न्याय-संगत नहीं होगा क्योंकि आलोच्य काल के सभी सूफी कवि भारतीय हैं और भारत में सूफियों को केवल कट्टर इस्लाम से ही समन्वय स्थापित करना नहीं रह गया था, बल्कि उनके सामने तो इस्लाम के शब्दों में 'काफिर' नाम का एक विशाल हिन्दू जन-सम्प्रदाय भी था। सूफियों का एकेश्वरवाद उदार समन्वयवादी तब कहा जाता जब वे इस्लामी लीक को छोड़कर 'राम' और 'रहीम' में कोई अन्तर नहीं मानते। सम्भवतः किसी हिन्दी सूफी कवि ने अपने 'अल्लाह' को हिन्दुओं के कृष्ण और राम के रूप में देखने की चेष्टा नहीं की। हिन्दी के सन्त कवि उनके एकेश्वरवाद तथा सर्वात्मवाद के मूल सिद्धान्त से प्रभावित अवश्य हुये किन्तु साम्प्रदायिक उदारता में वे उनसे एक कदम आगे बढ़ गये। उनके 'अल्लाह' इस्लामी जगत् के ही 'अल्लाह' नहीं रह गये, बल्कि सारी सृष्टि के रचयिता हो गये चाहे वह हिन्दू जगत् हो चाहे मुस्लिम जगत्। वे ब्रह्म की एकता में विश्व की मानवीय एकता का दर्शन करते हैं। 'सन्त सिंगा जी' के शब्दों में सारे ब्रह्माण्ड के स्त्री-पुरुष के प्रत्येक घट में वही एकमात्र ब्रह्म विराजमान है।

नर नागी में देखिले, सब घट में एक सारा।

कहै सिंगा पहिचान ले, एक ब्रह्म है सारा ॥^२

ठीक यही बात सूफी कवि मंसूर भी कहता है "वह परम तत्व आदि का भी आदि और अन्त का भी अन्त है। वह एक ही पदार्थ है उसके जो रूप हैं वे अनन्त हैं। वही एकमात्र है दूसरा कोई नहीं। उसी के मुख में सृष्टि के सारे रूप चले

१. सुन्दर दर्शन—डॉ० त्रिलोकीनारायण दीक्षित, पृ० १५० से उद्धृत।

२. निमाड़ के सन्त कवि सिंगा जी—डॉ० रमेशचन्द गंगराडे, पृ० १५५

जाते हैं ।^{११} 'कबीर' इस संसार में नाना रूपों के दर्शन की कामना लेकर आते हैं किन्तु जब उन्हें परम तत्व का ज्ञान हो जाता है तो उस अनूप ब्रह्म के सिवा इस संसार में अन्य कोई वस्तु दृष्टिगोचर ही नहीं होती ।^{१२} 'कबीर' पर यह निश्चय ही सूफी सर्वात्मवाद का ही प्रभाव जान पड़ता है । इसी एकेश्वरता और सर्वात्म-वादिता का समर्थन 'सन्त दादूदयाल' इस प्रकार करते हैं :—

तब मन नाही, मै नही, नहिं काया नहिं जीव ।

दादू एकै दखिये, दह दिस मेरा पीव ॥^३

अर्थात् यह मन तुम्हारा नहीं है, मैं भी अपना नहीं हूँ । यह शरीर और जीव भी अपना नहीं है । दसों दिशाओं में एकमात्र प्रियतम (परम ब्रह्म) ही विद्यमान है । अब प्रश्न यह उठाया जा सकता है कि संतों का यह 'एकेश्वर और सर्वात्मवाद' क्यों न वेदा, उपनिषदों के 'एकोऽहं द्वितीयो नास्ति' अथवा 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' नेहं नानास्ति किंचन ।' के प्रभाव का परिणाम माना जाय ? बात भी तर्क-सगत है किन्तु हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि संतों का ज्ञान उनके अशिक्षित होने के कारण शास्त्रीय ज्ञान नहीं था वह उन्हें सत् संगति और अनुभव से प्राप्त ज्ञान था । सूफी कवि उनके समकालीन थे उन पर हमारे वेदों और उपनिषदों की छाप पहले से ही पड़ चुकी थी अतः परम तत्व सम्बन्धी उनका एकेश्वर और सर्वात्मवादी सिद्धान्त अत्यन्त भारतीय होते हुए भी सूफियों के माध्यम से संतो तक आया होगा इसमें कोई संदेह नहीं । यदि ऐसा नहीं था तो उनके परमात्मा 'राम', 'कृष्ण', केशव आदि भारतीय नामों तक ही सीमित रह जाते । 'अल्लाह', 'रहीम', 'करिम' नामों से सम्बोधित किये जाने का श्रेय उन्हें कदापि नहीं मिल पाता । यह एकमात्र तूकामत ही था जिनने हिन्दी संत कवियों को हिन्दू और मुसलमानों को एक-साथ आध्यात्मिक पथ पर अग्रसर करने के लिये प्रेरित किया ।

(ख) परम तत्व का निर्गुण और सगुण स्वरूप

सूफी कवियों का दृष्टिकोण—सूफियों ने उपासना के लिये 'निराकार ब्रह्म'

१. आदिहिं आदि अन्त ही अन्ता । एकहि अरथ रूप जो अनन्ता ॥

एक अहै दोसर कोउ नाही । तेहि सम सिस्टि रूप मुख जाही ॥

—मंझन कृत मधुमालती, अं० माताप्रसाद गुप्त, पृ० ७ पद ६

२. आया था संसार में, देषण को बहुरूप ।

कहै कबीरा संत हौ पड़िगया नजर अनूप ॥

—कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण परचा की अंग साखी २४

३. दादू दयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्बेदी, परचा की अंग, पृ० ४७ पद ४३

को ही मान्यता दी है किन्तु उनकी उपासना में प्रेम की प्रधानता होने के कारण प्रेम की अभिव्यक्ति के लिये उन्हें परमात्मा के 'साकार रूप' का आश्रय आवश्यक हो जाता है। उनकी यह 'साकारता की भावना' केवल वाचारम्भण है हिन्दी भक्त कवियों की भाँति उनके ईश्वर कोई अवतारी पुरुष न होकर के अलौकिक विभूति बनकर ही रह जाते हैं। उनके स्वरूप का वर्णन करते हुये कवि 'जायसी' का कथन है कि 'वह परम ब्रह्म अलक्ष्य, निराकार और रंग-रहित है अर्थात् जिसे न कोई आँखों से देख सकता है, न जिसका कोई रूप आकार है, जो निराकार है जिसका न कोई रंग है ऐसा वह परमात्मा इस मृ-का निर्माता है। वह सबसे सम्बन्धित है और सभी प्राणी उसी की सत्ता के का अपने-अपने कार्यों में लगे हुये हैं। वह प्रकट या गुप्त रूप में सर्व-व्यापी है। धर्मा पुरुष उसे पहचानते हैं और पापियों के लिये वह अदृश्य बना हुआ है।' 'मृगाव के स्तुति खंड में कुतुबन भी उस परमात्मा को 'अलख निरंजन' कहकर ही उस स्तुति करता है—

“.....निरंजन न लखे न जाई। जोति स्वरूप जो लखत भुलाई ॥

... ..मह सिध परमेसा। ना उहि तिरी ना पुरुष क भेसा ॥

.....त पिता बंध नहि कोई। एक अकेल न दोसर कोई ॥

अर्थात् 'परमात्मा अलख निरंजन है। वह देखा नहीं जा सकता। वह म-रहित है। वह ज्योति स्वरूप है जिसे देखते ही मनुष्य अपने आपको भूल जाता है वह महा सिद्ध और परमेश्वर है वह न तो स्त्री वेश में है और न पुरुष वेश में उसके माता-पिता भाई कोई नहीं है। वह एकमात्र अकेला है उसकी तरह दूस कोई नहीं है।'।

सूफी कवि 'मंझन' परमात्मा के स्वरूप को अनिर्वचनीय बतलाते हुये कहें हैं कि प्रभु तुम्हारा गुणगान पंडितों, मुनियों और ब्रह्म-विचारकों में से कोई भी न कर सका। मैं एक जिह्वा से तुम्हारा गुण-गान कैसे कर सकता हूँ। हजारों जिह्वा से भी नहीं कर सकता।

पंडित मुनि जन ब्रह्म विचारी। तुभ अस्तुति जग कहैं न सारी ॥

एक जीभ मैं कैसे सारों। सहस जीभ चहुँ जुवा नहीं पारों ॥^३

१. अलख अरूप अवरन सो कर्ता। वह सबसे सब ओहिसों वर्ता ॥

प्रगट गुप्त सो सरब विश्वापी। धरमी चीन्ह न चीन्हें पापी ॥

— जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत छंद ७

२. कुतुबन कृत मृगावती—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, स्तुति खंड पद १, पृष्ठ

३. मंझन कृत मधुमालती—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, छंद १, पृष्ठ १

‘मंजून’ परमात्मा के स्वरूप का निरूपण करते हुये आगे कहते हैं कि वह परमेश्वर एक होते हुये भी अनेक होकर प्रकट हुआ है। वह बहुत से वेश धारण किये हुये भी एक रूप है। तीनों लोकों में जहाँ तक भी स्थान है वह परमात्मा नाना प्रकार का रूप धारण करके भोग करता है। वह कर्ता इस संसार में जो कुछ भी चाहता है करता है। वह यम रूप में पहले भी था अब भी है और आगे भी रहेगा। वह बिना एक स्थान पर रहे सर्वत्र विलास करता है। वह स्वामी निर्गुण और एकोकार है। वह गुप्त रूप होते हुये भी समस्त स्थानों पर प्रकट है और किसी रूप का न होते हुये भी अनेक रूपों वाला है। यथा—

एक अनेक भाउ परमेसा। एक रूप काछे बहु भेसा ॥

तीन लोक जंझवा लहि ठाई। भोग के अनबन रूप गोसाईं ॥

करता करे जगत जेत चाहै। जमु था जंमु रहै जमु आहै ॥

बाजु ठाउं बेरसै सम ठाई। निरगुन एक ओकार गोसाईं ॥

गुप्त रूप परगट राम ठाई। बाजु रूप बहुरूप गोसाईं ॥^१

इस तरह मंजून ने परम ब्रह्म के स्वरूप का जो निरूपण किया है उसमें निर्गुण और सगुण दोनों रूपों का आभास मिलता है। ‘चित्रावली’ में ‘उसमान’ भी उस सृष्टिकर्ता के स्वरूप का चित्रण करते हुये अपने को असमर्थ पाता है—

करता जिन जग रूप संजारा। तेहिक रूप को बरनइ पारा ॥

आपु अमूरत मुरति उसाई। मूरत भाँती तहो समाई ॥^२

अर्थात् ‘सृष्टि कर्ता परमात्मा के स्वरूप का वर्णन करके कौन पार पा सकता है? वह अपने तो अमूर्त है किन्तु उसने नाना प्रकार की मूर्तियों को उत्पन्न किया है जहाँ भ्रम (माया) का समावेश है।’ ‘उसमान’ आगे परमात्मा के स्वरूप का चित्रण करते हुये कहता है कि प्रकट अथवा गुप्त दोनों रूपों में एकमात्र वही विधाता इस संसार में विद्यमान है। कोई दूसरा नहीं है।^३ वह परमात्मा अलख और अमूर्त है। उनकी मूर्ति को कोई देख नहीं पाता। वह जो भी चाहता है करता है। उसकी इच्छा से ही सब कुछ हुआ है।

१. मंजून कृत मधुमालती—डा० माना प्रसाद गुप्त, पद २, पृष्ठ २

२. चित्रावली—उसमान, पृष्ठ २, पद ३

३. परगट गुप्त विधाता सोई। दूसर और जगत नहि कोई ॥

है सब ठाउं नाहि कोउ ठाई। मुनिगन लखहि कि अलख गुमाई ॥

—वही पद ३, पृष्ठ २

अलख अमूरत सोइ विधि, लखे न मूरति सोइ ।

सो सब कीन्ह जो चाहा, कीन्ह चहै सो होइ ॥^१

‘उसमान’ भी परमात्मा के रूप को अवर्णनीय मानते हैं और प्रशस्ति में अपने को असमर्थ पाते हैं ।^२ ‘शेखनबी’ ने भी अपने ज्ञानदीप में परम तत्त्व के स्वरूप का निरूपण करते हुये लिखा है कि वह परमात्मा अत्यन्त ही पवित्र है । वह एक है । वह अलख और अमूर्त है । वही सृष्टि का एकमात्र कर्त्ता है और सभी पापों का हरण करने वाला है ।

पाक पवित्र एक ओह करता । अलख अमूरत पातक हरता ॥^३

इस तरह सूफी कवियों ने परम तत्त्व के स्वरूप का जो निरूपण किया है उससे स्पष्ट हो जाता है कि एक तरफ तो वे परम तत्त्व को निराकार अलख निरंजन मानते हैं किन्तु आगे चलकर जब उन्हें प्रेम साधना का व्यावहारिक रूप देना होता है तो उसके लिये वे परम तत्त्व के ‘साकार’ रूप की भी कल्पना करने लग जाते हैं और उनका परम ब्रह्म गुप्त अथवा प्रकट रूप में सर्वत्र विद्यमान हो जाता है । फिर भी सूफियों के साकार ब्रह्म की कल्पना में भी एक विशेषता यह है कि उनका परमात्मा सब कुछ होने हुये भी कोई अवतारी पुरुष नहीं होता । वह बिल्कुल ही माया रहित होता है । दूसरे शब्दों में यदि यह कहा जाय कि सूफियों का परम तत्त्व निराकार और साकार दोनों से परे एक अलौकिक तत्त्व है तो अत्युक्ति नहीं होगी ।

संत कवियों का दृष्टिकोण—हिन्दी के मध्यकालीन संत कवियों ने भी निर्गुण ब्रह्म की उपासना को परम श्रेयस्कर माना । वे परम ब्रह्म के इस निर्गुण रूप को कई नामों से पुकारते हैं । कहीं-कहीं वे उपनिषदों की नकारात्मक पद्धति का भी अनुसरण करने लगते हैं—

ना वां बारा व्याह बराता, पीय नितंबर स्याम न राता ॥

तीरथ ब्रत न आवै जाता, मन नही मोनि वचन नहीं आता ॥^४

अर्थात् ‘वह परम ब्रह्म न तो कच्ची उम्र का है और न प्रौढ़ ही है । वह प्रियतम न तो श्याम वर्ण का है न रक्त वर्ण का और न पीत वर्ण का । वह तीर्थ और ब्रतों द्वारा नहीं मिल सकता ।’ कबीर दास जी आगे कहते हैं—

१. विद्यावली उसमान, पृष्ठ २, पद ३

२. रूप अबरन को बरने पारा । रहै मोन होइ इहै विचारा ॥

—वही, पृष्ठ ४, पद ७

३. ज्ञानदीप—शेखनबी, पृष्ठ १

४. कबीर ग्रंथावली—काशी संस्करण, पृष्ठ १८४, बारह पदी रमैणो

कहै कबीर बिचारि करि, ओ है पद निरबांन ।

सति ले मन मैं राखिये, जहाँ न दूजी आन ॥^१

वे ब्रह्म को एक कहते हुये उपनिषदों की भाँति उसे अद्वैत भी मानते हैं ।
उमकी अखंडता और एकरसता पर भी जोर देने हैं । उसे आदि मध्य और अंत तक अविहड और अभग मानते हैं—

आदि मधि अह अंत नौ, अबिहड सदा अभंग ।

कबीर उस करता की, सैवग तजै न संग ॥^२

‘कबीर दास’ जो ब्रह्म के अनूप तत्त्व का निरूपण करते हुये कहते हैं—

वेद बिबजित भेद बिबजित, बिबजित पाप ए पुन्य ।

ग्यान बिबजित ध्यान बिबजित, बिबजित अस्थूल सुन्य ।

भेष बिबजित भीख बिबजित, बिबजित ड्यंभक रूप ।

कहै कबीर तिहूँ लोक बिबजित, ऐसा तत्त अनूप ॥^३

ऐसे अनूप तत्त्व को कबीर पुष्प सुगंध की भाँति सूक्ष्म ठहराते हैं ।^४ कबीर की ही भाँति ‘संत रैदास’ भी कृष्ण, करीम, राम, हरि, राघव, कौ वेद पुराण और कुरान द्वारा न दिखाई पड़ने पर अपनी सहज भावना से परम-तत्त्व के उम सत्य रूप की उपासना करते हैं जिनका कोई ‘नाव’ और ‘ठाव’ नहीं है ।

कुसन करीम राम हरि राघव, जब लग एक न पेखा ।

वेद कतब कुरान पुरानन, सहज एक नहि देखा ॥

जोइ-जोइ पूजिया सोइ-सोइ कांची, सहज भाव सत सोई ।

कहै रैदास मै ताहि जो पूजू, जाकै ठांव-नांव नहि होई ॥^५

मिक्ख मत के अनुसार ‘गुरु नानक देव’ का विश्वास है कि जल-थल घरती आकाश वहाँ कुछ भी नहीं होना । एकमात्र स्वयं कर्तार ही होना है । वहाँ माया

१. वही, पृष्ठ १८५

२. वही, अबिहड की अंग, साखी ८०६, पृष्ठ ६८

३. वही, पृष्ठ १२१ पद सं० २२०

४. जाके मूह माथा नहीं, नाही रूप अरूप ।

पुटुप बास धै पतला, ऐसा तत्त अनूप ॥

—कबीर ग्रथावली—काशी संस्करण पीव पिछानन की अंग, पृष्ठ ४७

साखी ५८४

५. रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग पृष्ठ ३. पद ४

२२८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

भी नहीं है और न अंधकार ही है। न तो वहाँ सूर्य है न चन्द्रमा है और न कोई ज्योति का आधार ही है—

‘जलु-थलु धरणि गगन तंह नाही, आपे आप किया करतार।

ना तद माइआ गगन न छाइया न सूरज चंद न जोति अधार ॥^१

संत दादू दयाल उस परम तत्व को अलख, निस्सीम और परिपूर्ण मानते हैं। उसमें अनन्त तेज का अनुभव करते हैं। वे परम तत्व को परम प्रकाश (नूर) का रूप मानते हैं।^२ ईश्वर को ‘नूर’ रूप में देखने की कल्पना ‘कुरान’ से प्रभावित है। ‘संत कवि रज्जब’ जी तो उस परम तत्व को निर्गुण और सगुण दोनों से परे ज्योति अज्योति दोनों से दूर मानते हैं। उनका कहना है कि उन्हें ज्ञानी अथवा अज्ञानी कोई नहीं जानता। वह सब तरह से परिपूर्ण है।

निरगुण सरगुण सौ परै, जोति अजोत्थूं दूरि।

जाण अजाण न जाणई, सकल रह्या भर पूरि ॥^३

‘रज्जब जी’ का परम ब्रह्म अविचल अमर अलेख गति वाला है। वह सारे संसार में श्रेष्ठ है उस पर किसी का प्रभुत्व नहीं—

अविचल अमर अलेख गति, सकल लोक सिरताज।

जन रज्जब सो सिर धर्या, जा सिरि और न राज ॥^४

संत कवि ‘सुन्दरदास’ निर्गुणोपासना के महत्व को बतलाते हुये लिखते हैं कि इस संसार में जो भी पैदा हुआ है सबका निरन्तर नाश होता आया है। जिसने स्वरूप धारण कर लिया वह तीनों लोकों में कहीं भी स्थिर नहीं रह सकता। काल सत्, रज और तम तीनों गुणों को ग्रस लिया करता है। एकमात्र निर्गुण निरंजन परम ब्रह्म ही उससे अप्रभावित है। अतः निर्गुण ब्रह्म की ही उपासना श्रेयस्कर है।

१. नानक बाणी—सं० डा० जयराम मिश्र पृष्ठ ३६० असटपदी २ राग गुजरी महला १ घ६ १

२. दादू अलष अलाह का, कहु कैसा है नूर।

दादू बेहद हृद नही, सकल हिया भर पूर ॥

बार बार नाह नूर का, दादू तेज अनत।

कीमति नहि करतार की, ऐसा है भगवंत ॥

—दादूदयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी पृष्ठ ५३, परचा की अंग, साखी ६४, ६५

३. रज्जब बानी— डा० ब्रजलाल वर्मा पृष्ठ ११, पीब पिछाण की अंग, साखी १४

४. रज्जब बानी— डा० ब्रजलाल वर्मा, साखी ७८, पृष्ठ ११५

जो उपज्यो कलु आइ जहाँ, लगी सो सब नास निरंतर होई ।

रूप धर्यो सु रहै नहि निश्चल तीनहुँ लोक गनै कदा कोई ॥

राजस तामस सात्विक जे गुन, देषत काल ग्रसै पुनि बोई ।

आपुहि एक रहै सु निरंजन, सुन्दर के मन मानस सोई ॥^१

संत कवि 'सुन्दरदास' ब्रह्म को निरीह, निरामय, निर्गुण, नित्य, निरंजन, अखंड और सर्वव्यापी मान कर भीतर और बाहर उसी के प्रकाश का आभास पाते हैं—

ब्रह्म निरीह निरामय, निर्गुन, नित्य निरंजन और न भासै ।

ब्रह्म अखंडित है अध ऊरध, बाहिर भीतर ब्रह्म प्रकासै ॥^२

निरंजनी सम्प्रदाय के संत 'तुरसीदास' भी परम तत्व के निगुण रूप को ही मानते हैं । उनके विचार से परमात्मा के सगुण स्वरूप में अवतरित होना उनके महत्व को कम कर देता है । परम तत्व का सगुण रूप निर्गुण रूप का एक अंश मात्र है । अतः निर्गुण की उपासना से सगुण रूप भी संतुष्ट हो जाता है । इस तरह परम तत्व का मूल निर्गुण रूप है । सगुण रूप तो शाखा मात्र है । जिस तरह वृक्ष की जड़ सींचने से सम्पूर्ण वृक्ष हरा-भरा हो जाता है और उसकी शाखा भी भी तृप्ति हो जाती है उसी तरह निर्गुण उपासना से सगुण ब्रह्म भी संतुष्ट हो जाता है । निर्गुण और सगुण के भेदों का स्पष्टीकरण करते हुये संत कवि 'तुरसीदास' कहते हैं—

निरगुन सगुन सरूप है, बरनै वेदन माहि ।

तुरसी निरगुन नूर है, सरगुन डारी बाहि ॥

सबही तखर तृपित होय, करत मूल जन पोष ।

तुरसी य निरगुन भजत, सरगुन हैं होय सतोष ॥^३

संत सिंगा जी का विचार 'संत कबीर' के विचारों से बहुत कुछ मिलता-जुलता है । वे परम तत्व को पुष्प की गंध की भाँति अपने आस-पास सर्वत्र व्याप्त पाते हैं । वे कहते हैं कि परमात्मा हमसे दूर नहीं है वह आस-पास ही सर्वत्र व्याप्त है किन्तु उसको हम ठीक उसी प्रकार देख नहीं पाते जैसे फूल की गंध का अनुभव तो करते हैं किन्तु देख नहीं पाते ।^४ वह न तो बोलता है और न

१. सुन्दर सार—स० पुरोहित हरिनारायण, पृष्ठ १६३

२. सुन्दर दर्शन—डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृष्ठ १५१

३. निरंजनी संप्रदाय और संत तुरसीदास —डा० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ४८

४. दूर नहीं आस ते पासा । जयेसी फूल में रहेती बासा ॥

—निमाड़ के संत कवि सिंगा जी—डा० रमेशचन्द गंगराडे, पृष्ठ १३, साखी १३०

अपने रूप का ही दर्शन दिखलाता है। ऐसा प्रभु सारे संसार का स्वामी कहलाता है—

ना बोले ना रूप दिखावे । ऐसा तू जगदीश कहावै । (सिंगा जी का नरद)

इस तरह हिन्दी संत कवियों ने सर्व-प्रथम तो निर्गुणोपासना को महत्व दिया। उपनिषदों के अद्वैतवाद से प्राप्त तत्त्व ज्ञान से पूर्णतया तृप्ति न होने पर विशिष्टाद्वैतवाद से भक्ति की प्रेरणा ली और फिर भक्ति साधना के लिये उन्हें परम तत्त्व के 'सगुण' रूप की कल्पना तक आवश्यक हो गई। संतों ने परम तत्त्व के ऐश्वर्य साधुर्य और परमानन्द रूप का चित्रण करना प्रारम्भ कर दिया। कभी उसे सृष्टि कर्त्ता के रूप में कुम्हार की संज्ञा दी और सृष्टि को ताना प्रकार के घड़ों के रूप में देखने लगे और कभी ऐसे ब्रह्म के रहस्य को जानना उनके लिये कठिन हो गया—

ब्रह्मा एक जिनि सृष्टि उपाई । नांव कुलाल धराया ।

बहु विधि भाई उनहीं घडिया, प्रभू का अंत न गया ॥^१

कभी वे सगुण और निर्गुण कुछ भी न कहकर उसे सर्व दोषों से परे बतलाने लगे। उन निर्गुण 'राम' वे ही हैं जो अजर, अमर न दोनों से अतीत, रिंड, ब्रह्माण्ड दोनों में ऊपर तथा अरूप और अवर्ण दोनों से परे हैं। संत कबीर का कथन है—

संतो घोखा कासूं कहिये ।

गुण मैं निरगुण-निरगुण मैं गुण है, बाट छाड़ि क्यू बनिये ॥

अजर अमर कयै सब कोई, अलख न कथणां जाई ।

नाति सरूप वरण नहीं जाकै, घटि-घटि ररयो समाई ।^२

प्यंड ब्रह्मंड कयै सब कोई, वाकै आदि अरु अंत न होई ।

प्यंड ब्रह्मंड छाड़ि जे कथियै कहै कबीर हरि सोई ।^३

(कबीर के निर्गुण 'राम' त्रिगुणातीत, द्वैताद्वैत बिलक्षण, भावाभाव विनिर्मुक्त, अलख, अगोचर, अगम्य प्रेम पारावार भगवान है। वे केवल अनुभव से ही जाने जा सकते हैं। इसी भाव की अभिव्यक्ति के लिये वे 'गूंगे का गड़' कह कर उसे याद करते हैं।^४ डाक्टर हजारी प्रसाद द्विवेदी के शब्दों में वह किसी भी:

१. कबीर ग्रंथावली—काशी संस्करण, पृष्ठ १३४ पद २६८

२. वही पृष्ठ १११ पद १८०

३. अबिगत अकथ अनूपम देख्या कहता कहा न जाई ।

सैन करै मन ही मन रहसै, गूंगे जानि मिठाई ॥—वही पद ६, पृष्ठ ७१

अकथ कहाणी प्रेम की कछु कही न जाई ।

गूंगे केरी सरकरा बैठे मुसुकाई ॥ —वही पद १५६, पृष्ठ १०५

दार्शनिक वाद के मानदण्ड से परे है तार्किक बहस के ऊपर है, पुस्तकीय विद्या से अगम्य है, पर प्रेम से प्राप्य है, अनुभूति का विषय है, सहज भाव से भावित है ।^{१)}

संत कवियों पर सूफी प्रभाव—सूफी मत ज्ञान और भक्ति का मध्यम मार्ग है जिसमें निर्गुणोपासना की प्रधानता दी गई है किन्तु यदि ध्यानपूर्वक विचार किया जाय तो यह स्पष्ट हो जाता है कि सूफियों की निर्गुणोपासना में सगुणोपासना का भी किसी न किसी अंश में समावेश है । एक तरफ सूफियों पर यह भारतीय भक्ति-भावना का गहरा रंग चढ़ा है तो दूसरी तरफ योगियों, सिद्धों ने भी सूफी मत पर अपनी छाप लगा दी है । इस तरह यह इस्लामी रहस्यवाद भारतीय परिवेश में हिन्दी सन्त कवियों के समक्ष आता है । भारतीय भक्ति और ज्ञान मार्ग विलकुल ही भिन्न वस्तुएँ हैं । भक्ति में सगुण और ज्ञान में निर्गुण ब्रह्म की उपासना को महत्व दिया गया है । ऐसी दशा में यह स्पष्ट है कि हिन्दी के ज्ञान-मार्गी सन्तों में यदि कहीं से सगुणोपासना का आभास मिलता है तो वह निश्चय ही सूफी प्रभाव माना जाना चाहिये । कबीर के रहस्यवाद का शारीरिक ढाँचा यदि भारतीय अद्वैतवाद और हठयोग है तो उसका प्राण सूफीमत का प्रेम ही है । कबीर के 'पीव' साई', करतार, भरतार में जिसे परवर्ती सन्त कवियों ने भी अपनाया है । सूफियों के प्रेम पद्धति का एक स्वरूप दृष्टिगोचर होता है । इन सन्त कवियों के रहस्यवाद में अव्यक्त अशरीरी प्रियतम के प्रति दाम्पत्य भाव का प्रणय प्रदर्शित किया गया है । उसमें प्रेम की पीर और विरह की भावना की जो अभिव्यक्ति की गई है वह सूफियों की अपनी विशेषता है । सन्त दादू दयाल के प्रियतम तेज स्वरूप है उनका कोई भेद नहीं जान सकता वे वेदों और उपनिषदों की पहुँच से बहुत दूर है :—

“दादू निरन्तरि पीव पाईया, जहाँ निगम न पहुँचै वेद ।

तेज सरूपी पीव बसै, कोई विरला जाणै भेद ॥”^२

कबीर अपने चंचल मन को चेतावनी देते हुये कहते हैं कि हे मन ! ठहर तूने मेरे प्रियतम से वियोग करा दिया है । अब मैं तुझे पकड़ कर टांगूँगा । तेरे गले में प्रेम को रस्ती बाँधकर तुझे वहाँ ले चलूँगा जहाँ मेरे 'माधव' निवास करते हैं । मैंने काया नगरी में प्रवेश कर वहाँ निवास किया है और अब मैं भगवान के प्रेम रस को त्याग करके विषय रस में उन्मत्त हो गया हूँ । अब भाव और भक्ति से भगवान से गठबन्धन करना ही श्रेयस्कर होगा —

१. कबीर—डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी, छठा संस्करण पृष्ठ १२७

२. दादूदयाल-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी-परचा की अंग, पृष्ठ ४३, साखी २ ।

धीरी मेरे मनवां तोहि धरि टांगों ।

तै तौ कियो मेरे खसम सूं पांगों ॥

प्रेम की जेवरिया तेरे गलि बांधूं, तहाँ लै जाउं जहाँ मेरी माधी ॥

काया नगरीं पैसि किया मैं बासा, हरि रस छाड़ि विषै रसि माता ॥

कहै कबीर तन मन का ओरा, भाव भगति हरि सूं गठजोरा ॥^१

कबीर के इस प्रणय रूपक में अव्यक्त अशरीरी प्रियतम के प्रति दाम्पत्य भाव की जो अभिव्यंजना हुई है उसमे निर्गुणोपासना के साथ-साथ सगुणोपासना के प्रति 'भाव और भक्ति का गठजोरा' सूफी कवियों का स्पष्ट प्रभाव है। इस सम्बन्ध में एक तथ्य और भी स्पष्ट कर देना उचित होगा, वह यह कि सिद्धान्त रूप में भले ही सूफीमत 'निर्गुणोपासना' का समर्थक रहा हो किन्तु जब वह काव्य के प्रबन्धात्मक रूपों में 'परम तत्त्व' का निरूपण करने लगता है तो उसके 'प्रियतम' और 'प्रेमी' सुस्पष्ट हो जाते हैं जिनके माध्यम से कवि बड़ी ही सरलता से प्रियतम के प्रति प्रणय और प्रेम की पीर की अभिव्यक्ति कर देता है। इन सूफी कवियों का अनुकरण करके हिन्दी के सन्त कवियों ने भी प्रेम की अभिव्यक्ति के लिए लम्बी प्रबन्धात्मक प्रेम गाथाओं को तो नहीं बनाया किन्तु छोटे-छोटे रूपकों द्वारा प्रेम की आत्म-अभिव्यंजना की, जो जन-साधारण के लिये अत्यन्त ही सहज, सुबोध और सरस हो गई। हिन्दी के कवियों में यदि कही सरस, सुन्दर और रमणीय अद्वैती रहस्यवाद है तो उसमें सूफियों की उच्चकोटि की भावुकता भी सन्निहित है। वे सूफियों की भक्ति-भावना के अनुसार कहीं परमात्मा को प्रियतम के रूप में देखकर जगत् के नाना रूपों में उस प्रियतम के रूप-माधुर्य की छाया देखते हैं और कहीं सारे प्राकृतिक रूपों और व्यापारों का पुरुष के समागमन हेतु प्रकृति के शृङ्गार, उत्कण्ठा, या विरह विकलता के रूप में अनुभव करते हैं।^२ हृदय में विरह की आग उठती है, चित्त में बेवैनी पैदा हो जाती है। सारा शरीर जलकर काला हो जाता है। विरह की पीड़ा प्रचंड रूप धारण कर लेती है और विरही की सारी सुधि भूल जाती है। रज्जब जी के शब्दों में प्रियतम उसी को प्राप्त होते हैं जो प्रिय के विरह में अत्यन्त दुःखी हो रो-रो कर बेहाल हो जाता है :—

उठी उर जागि विरह की आगि, गई मन लागि भई तन कारी ।

पीर प्रचंड भई नव खण्ड जू, बीचि बिहंडि गई सुधि सारी ॥

१. कबीर ग्रन्थावली-काशी संस्करण-पद सं० २१३, पृष्ठ ११६

२. जायसी ग्रन्थावली-सं० रामचन्द्र शुक्ल, भूमिका, पृष्ठ १६४

भई चक चाल कहै विकराल, नहीं कछु हाल सु लाज बिसारी ।

हो रज्जब रोइ कहै पिय जोइ, दुखी अति होइ वियोग की भारी ॥^१

यद्यपि श्री मद्भागवत में भी गोपी कृष्ण प्रसंग में ठीक इसी प्रकार के प्रणय की बातें मिलती हैं किन्तु भागवत में वर्णित प्रेम साकार कृष्ण के प्रति है जब कि सन्तों द्वारा वर्णित प्रणय निराकार ब्रह्म के प्रति है, जो सूफियों की ही एकमात्र देन प्रतीत होती है ।

(ग) परम तत्व का नाद बिन्दु और शून्य बोध तथा ज्योति स्वरूप

सूफी दृष्टिकोण—जैसा कि पहले संकेत किया गया है भारतीय साधना-पद्धति के योग-तत्व से प्रभावित हो सूफियों ने भी अपनी रचनाओं में योग की मोटी-मोटी बातों को अपनाने का प्रयास किया । यद्यपि सूफियों ने योग की गहराई में जाने की कोई आवश्यकता नहीं समझी है किन्तु फिर भी वे परम तत्व की प्राप्ति के लिये जो जाने वाली साधना में योग के महत्व को स्वीकार करते हैं । सूफी कवियों ने अपने प्रेमाल्हासों में जब प्रेमी के हृदय में विरह की आग उत्पन्न हो जाती है तो उससे राज-पाट सबका त्याग कराकर जोगी वेश में उसे प्रेम-साधना के मार्ग पर अग्रसर कर देते हैं । इससे स्पष्ट है कि वे योग के महत्व से प्रभावित हैं । कही-कही सूफियों ने योग से प्रभावित हो परम-तत्व को 'शून्य' रूप में कल्पना करने का भी प्रयास किया है ।

हुता जो मुन्नम सुन्न, नाव-टांव ना सुर सबद ।

तहाँ पाप नहि पुन्न, मुहम्मद आपुहि अःपुमहं ॥^२

फिर वही 'शून्य' जो सबके लिये अपरिचित-सा रहा । सूक्ष्म से स्थूल रूप में परिवर्तित हो 'ससार' कहलाया । अन्धकार से एक ज्योति उत्पन्न हुई और उस ज्योति से एक मोती पैदा हुआ । फिर मोती से अपार जनराशि पैदा हुई जिसमें फेन उठने से आकाश बन गया । दूसरा फेन उठा और वह जम गया । उससे पृथ्वी बनी :—

ओ सुन भा जो अह् अचिन्हा । फनु अस्यूल भयउ जग कीन्हा ।

अंधकूप महं निकसी जोती । जोतिहि त उपन एक मोती ॥

मोतीं ते भया पानि अपारू । उठा फेन उठि गया अकारू ।

दूसरे फेन उहै जलि जामा । मह धरती उपजइ सब नामा ॥^३

सूफियों ने परम तत्व का निरूपण करते हुये उसे ज्योति स्वरूप माना है ।

१. रज्जब बानी-डा० बजलाल वर्मा—विरह का अंग, पृष्ठ ४३५, पद १ ।

२. जायसी ग्रन्थावली-अखरावट सोरठा १ ।

३. चित्तरेखा-जायसी-पद ३ ।

अपने प्रेमाख्यानों में जहाँ वे परमात्मा के रूपकों का चित्रण करते हैं उसे परम-प्रकाश के रूप में दिखलाते हैं। जायसी ने पद्मावत में शुक के मुख से पद्मावती के सौन्दर्य की प्रशंसा करते हुये कहाया है :—

उश्रत सूर जस देखिय, चाँद छपै तेहि धूप ।

ऐसे सबै जाहि छपि, पद्मावति के रूप ॥^१

अर्थात् ऐसी उस पद्मावती के रूप के सम्मुख सारे राजकुमार इस प्रकार छिप जाते हैं जैसे सूर्य के उदय होने पर चन्द्रमा उसकी धूप के प्रकाश में निष्प्रभ हो जाता है। सौन्दर्य में परम प्रकाश का आभास इस्लामी परम्परा का प्रभाव है। मुस्लिम धार्मिक ग्रन्थ हदीस के अनुसार अल्लाह ने सर्वप्रथम 'नूर' अर्थात् ज्योति को उत्पन्न किया था। यह ज्योति मुहम्मद साहब के रूप में अवतरित हुई थी और अल्लाह ने फिर इसी ज्योति के लिये सृष्टि की रचना की थी। ठीक इसी बात को 'मृगावती' में कुतुबन ने भी दुहराया है।^२

इस तरह सूफी कवियों ने जहाँ कही भी परम तत्त्व के परम सौन्दर्य का निरूपण किया है प्रकाश पुंज के रूप में ही दिखलाने का प्रयास किया है। 'मोलाना दाऊद' जब चन्दा की माँग का वर्णन करने लगते हैं तो उन्हें ऐसा प्रतीत होता है मानों रात्रि में दीपक जलाया गया है। माँग को चीर कर नीचे देखने पर ऐसे लगता है मानो सूर्य के उदय होने समय की किरण अंधकार में प्रविष्ट हुई हो। जब उस माँग पर मोती पूर कर बैठायें जाते हैं तो समस्त देश में प्रकाश हो जाता है। यथा . —

दीया जोति रइनि जति बारी । कारें सीस दीस रतनारी ॥

मंड वह मागि चीर तर दीठी । उवत सूरु जनु किरनि पईठी ॥

मोति पुरोइ जसहि बइसारा । सगरे देस होइ उजियारा ॥^३

वाजिर चन्दा के सौन्दर्य का वर्णन करते हुये कहता है कि वह चन्दा सहदेव महर की लड़की है और चारों भुवनों में प्रकाशित है वह ऐसी लगती है मानो माणिक्य की ज्योति प्रज्ज्वलित हो रही है। वह अपार नागरी और चतुरा है :—

सहदेव महर के धिय, चाँदा चहूँ भुवन उजियारा ।

मानिक जोति जानु पर जरहि, नागरि चतुर अपारा ॥^४

१. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत राजा सुआ संवाद खण्ड पद ६७ ।

२. कुतुबन कृत मृगावती—डा० माना प्रसाद गुप्त, स्तुति खण्ड, पद ४, पृष्ठ ३ ।

३. दाऊद कृत चान्दायन—डा० माता प्रसाद गुप्त, 'चान्दा' शृङ्गार वर्णन, खंड पृ० ६३, पद ६४ ।

४. वही, पृष्ठ ६०, छन्द ६२ ।

मृगावती और पद्मावत में माँग का वर्णन चान्दायन से कुछ भिन्न अवश्य है किन्तु 'मंझन' की 'मधुमालती' में चान्दायन की भाँति ही माँग को दीपक के समान ही दिखाया गया है। दोनों में माँग के सौन्दर्य की तुलना सूर्य किरण से की गई है।

सूर किग्गि सिर माँग सोहाई । सम जग जोति गगन पर आई ।

माँग न आहि गगन कै हाटा । रबि ससि उदै अस्त कै बाटा ॥^१

अर्थात् सिर की माँग सूर्य का किरण है जो सारे संसार को जीत कर आकाश पर आई हुई है। यह माँग नहीं है आकाश की हाट है जहाँ सूर्य और चन्द्रमा के उदय और अस्त होने के रास्ते हैं। इस तरह सूफियो ने परम तत्त्व को ज्योति (तूर) रूप में निरूपित करने का जो प्रयास किया है वह कुरान मजीद के सूर अननूर में बाणत परमात्मा के स्वरूप से बिल्कुल ही मिलता है। जिसमें कहा गया है कि अल्लाह आसमान और जमीन का प्रकाश है। उसके प्रकाश की मिशाल ऐसी है जैसे एक ताक हो और उसमें एक चिराग रखा हो। वह चिराग एक फात्स में हो। वह फात्स ऐसा हो मानों वह चमकता हुआ तारा है।^२ प्रायः सूफियो ने नाद बिन्दु आदि का प्रयोग सन्तो की तरह नहीं किया है।

सन्त कवियों का दृष्टिकोण—सन्त साहित्य में परम तत्त्व के लिये नाद (शब्द) बिन्दु (गुन्य) आदि का प्रयोग सिद्ध और नाय परस्परा के अनुसार हुआ है। सन्त कवियों ने नाद को ईश्वर का अंश और बिन्दु को शरीर अंश माना है। यह सिद्धो और नायों का ही स्पष्ट प्रभाव है। सन्त कबीर का नाद बिन्दु का प्रयोग देखिये :—

अव्यक्त नादै बिन्दु गगन गाजै सवद अनहद बोलै ।

अन्तरगति नहि देखै, नैड़ा इंदत बन-बन डोलै ॥

जिस तरह गोरखनाथ ने अदृश्य ब्रह्म को चित्त में शब्द रूप ध्यानावस्थित हो, देखने और उस पर चिन्तन करने का उपदेश दिया है ठीक उसी प्रकार कबीर भी परम तत्त्व का निवास-स्थान 'गुन्य' को ब्रह्मरन्ध्र में ही मानने है। प्राण छूट जाने पर गगन (शरीराश) विनष्ट हो जाता है और उसमें निवास करने वाला शब्द तत्त्व (परम तत्त्व) पता नहीं कहाँ विलीन हो जाता है। कबीर के मंशय और चित्तन का मुख्य विषय यही है।

१. मंझन कृत मधुमालती—डा० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ७८, पृष्ठ ६४

२. कुरान मजीद मक्तबा अलहसनात रामपुर सूरः २४ आयत ३६, ३२, ३३, पृ० ३६० ।

सन्तों धागा टूटा गगन बिनसिगा, सबद जू कहाँ समाई ।

यदि संसा मोहि निसिदिन व्यापै, कोई न कहै समझाई ॥^१

यहाँ पर कबीर ने गगन (शून्य) को शरीर के रूप में प्रयोग किया है। आगे चलकर वही कबीर 'शून्य' को परम तत्त्व के रूप में प्रयोग करने लगते हैं। कबीर आदि सन्तों ने ब्रह्मरंध्र, परम लोक आदि के अर्थ में भी 'शून्य' का प्रयोग किया है। वेदान्त के 'कनक कुंडल न्याय' के अनुसार जिस प्रकार सोने से कुंडल बनता है और कुंडल के टूट जाने पर उसे गला कर सोना ही बना लिया जाता है ठीक उसी तरह नाम रूपात्मक दृश्यों की उत्पत्ति (शून्य) ब्रह्म में ही होती है और अन्त में वे सारे दृश्य ब्रह्म (शून्य) में ही विलीन हो जाते हैं।

जैसे बहु कंचन के भूषण, येकहि गालि तवावहिगे ।

ऐसे हम लोक वेद के बिछूरे, सुन्नहि माहिं समायहिगे ॥^२

सन्त 'रैदास' भी कबीर की ही भाँति परम तत्त्व को अगम, अगोचर, अक्षर, निर्गुण, आदि बताकर निर्विकार और अविनाशी बनलाते हैं तथा सत्य 'शून्य' के रूप में जीवों को मुक्ति प्रदान करने वाला मानते हैं।

सदा अतीत ज्ञान धन वर्जित, निर्विकार अविनासी ।

कह रैदास सहज सुन्न सत, जिवन मुक्त तिधिकासी ॥^३

इस तरह जीवात्मा 'शून्य' से ही पैदा हुई है और 'शून्य' में ही विलीन होने वाली है। केवल भ्रम के कारण द्वैत भावना बनी हुई है। यह भ्रम ठीक उसी प्रकार है जैसे कनक और कुण्डल का अथवा धागे और वस्त्र का भ्रम है जिसे लोग रस्सी को सर्प रूप में जानने के भ्रम की भाँति मान लेते हैं। ब्रह्म और जीव के बीच ठीक वैसे ही द्वैत भावना माननी चाहिये जैसे पत्थर और प्रतिमा की अथवा जल और तरंग की। अर्थात् जिस तरह पत्थर और प्रतिमा अथवा जल और तरङ्ग दो होते हुये भी एक ही हैं ठीक उसी तरह से परमात्मा और जीवात्मा में द्वैत दीखने पर भी दोनों एक ही तत्त्व हैं। वह परम तत्त्व अत्यन्त ही निर्मल है। न वह कभी उत्पन्न होता है और न कभी उसका विनाश होता है। उसका कभी उदय-अस्त भी नहीं होता। उसमें कभी-कभी नही होने पाती, वह सबमें निवास करता है।

माघो भरम कैसेहु न बिलाइ, ताते द्वैत दरसै आई ।

कनक कुंडल, सूत पद जुदा, रजु भुअंग भ्रम जैसा ॥

१. कबीर ग्रन्थावली—प्रयाग संस्करण, पृष्ठ ६६, पद ११३ ।

२. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, पृष्ठ २६ ।

३. सन्त काव्य—सं० आचार्य परशुराम षटुर्वेदी, तृ० सं० पृष्ठ १८५, पद ३ ।

जस तंग पाहन प्रतिमा ज्यों, ब्रह्म जीव दुति ऐसा ।

विमल एक रस उपजैन बिनसै, उदय अस्त दोउ नाही ॥

विगना विगत घटै नहि कबहूँ, बसत बसै सब नाही ॥^१

सिक्ख गुरुओं ने भी शून्य और शब्द दोनों का परम तत्त्व के रूप से प्रयोग किया है ।

उलटै मन जब सुनि समावै । नानक शब्दै शब्द मिलावै ॥

गुरु नानक देव का कथन है कि 'अनहद शब्द' की प्राप्ति गुरु के उपदेश पर विचार करने से होती है जब अनहद शब्द की प्राप्ति हो जाती है तो अहंकार का नाश हो जाता है ।

अनहद सबद गुहाबणे, पाईये गुर वीचारि ।

अनहद बाणी पाईये, तउ हउमें होइ बिनासु ॥

सतगुर सेवे आपणा हउ सद कुर्बाणे तासु ॥^२

इस तरह सिक्ख गुरुओं के विचार से भी 'अनहद नाद' में तात्पर्य उसी परम तत्त्व से ही लिया जाना चाहिये जिसकी प्राप्ति हो जाने पर साधक अपने अस्तित्व और अहंकार को खोकर उसी में अपने को विलीन कर देता है । 'सन्त दादू दयाल' के विचार से भी 'शून्य' ब्रह्म रूप और ब्रह्म का निवास-स्थान भी है ।

ब्रह्म सुन्न तहाँ ब्रह्म है, निरजन निराकार ।

नूर तेज जहाँ जोति है, दादू देखन हार ॥^३

'कबीर' ने 'शून्य' को ब्रह्मरंध्र के रूप में भी प्रयुक्त किया है । हठयोग की साधना में जब वे समाधिस्थ हो जाते हैं उस समय उनका मन 'शून्य' (ब्रह्मरंध्र) में समा जाता है और वे 'अनहद नाद' सुनने लगते हैं ।^४ इसी अवस्था में पहुँच कर निरंजनी सन्त 'तुरसीदास' भी 'पार ब्रह्म' की ज्योति का अवलोकन 'अनहद नाद' के बीच करते हैं :—

अनहद बाजा बाजहो, रुन-गुन धुन तह हाति ।

तुरसी तत्र प्रकट रही, पार ब्रह्म की ज्योति ॥^५

१. सन्त काव्य—स० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, तृ० सं०. पृष्ठ १८५, पद ३ ।

२. नानक बाणी—स० डा० जयराम मिश्र, पृष्ठ ११८, पद १८ ।

३. दादू दयाल की बानी—१ पृष्ठ ५८ ।

४. उलटै पवन चक्र षट बेधा मेर डंड सरपूरा ।

गगन गरजि मन सुनि समांना, बाजे अनहद तुरा ॥

—कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण, पृष्ठ ७१, पद ७ ।

५. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास—डा० भगीरथ मिश्र, पृ० ७३ पर उद्धृत ।

‘सन्त दादूदयाल’ ने ‘शून्य’ को ब्रह्मरंध्र के रूप में ‘सरोवर’ माना है। मन को भ्रमर तथा कर्ता (ब्रह्मा) को कमल मानकर ध्यानावस्था में चित्त को एकाग्र करके ब्रह्मानन्द की अनुभूति का उपदेश दिया है। वे ब्रह्मरंध्र को ‘शून्य सरोवर’ मानते हैं मन को मछली और जल को ‘निरंजन देव’ मानकर अलख, अभेद, परम-तत्त्व के साथ विहार करने का उपदेश देते हैं।

सुनि सरोवर मीन मन, नीर निरंजन देव ।

दादू यह रस विलसिये, ऐसा अलख अभैव ॥

सुनि सरोवर मन भंवर, तहाँ कंवल करतार ।

दादू परिमल पीजिये, सनमुप सिरजन हार ॥^१

सन्त कवि ‘रज्जब’ जी ‘आदि नारायण’ को ‘शून्य’ के सदृश्य मानते हैं जो निर्गुण अथवा सगुण ब्रह्म में ‘ज्योति’ रूप में विद्यमान है और कभी लुप्त नहीं होता।^२ सन्त कवि ‘सुन्दर जी’ परम तत्त्व को सगुण और निर्गुण की सीमित परिभाषा में नहीं बाँधना चाहते। वास्तव में परम तत्त्व ‘स्थूल’ और ‘शून्य’ दोनों की सीमा से भी परे है। वह ब्रह्म ‘अस्ति’ और ‘नास्ति’ की सीमा से भी ऊपर है।

कोइ बार कहै कोइ पार कहै, उसका कहुँ बार न पार है रे ।

कोइ मूल कहै कोइ डार कहै, उसको कहूँ मूल न डार है रे ॥

कोइ शून्य कहै, कोइ थूल कहै, वह शून्य है थूल निराल है रे ।

कोइ एक कहै कोइ दोइ कहै, नहि सुन्दर द्वन्द्व लगार है रे ॥^३

‘सन्त मलूकदास’ परम तत्त्व का निरूपण करते हुये उसे गगन मण्डल में ‘अनहद नाद’ के रूप में सुनते हैं। उसके जाति और वर्ण के प्रति अपनी अनभिज्ञता प्रकट करते हैं। वे ‘परम तत्त्व’ को ‘अनामी’ तथा ‘शून्य’ महल (ब्रह्मरंध्र) का निवासी बनलाते हैं :—

अवधू का कहि तोहि बखानी ।

गगन मण्डल में अनहद बोले, जाति बरन नहि जानी ॥

अहो अहो मैं कहाँ कहाँ तोहि, नाँब न जानो देवा ।

सुनि महल की जुगुति बतावै, केहि विधि कीजै सेवा ॥^४

१. दादू दयाल-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी पृ० ४६, परचा का अंग साखी ५६, ६०

२. औतार सू आमी की कला, सरगुन निरगुन माहि ।

आदि नारायन सुनि सम, लियै छियै सु नाहि ॥

—रज्जब बानी—डा० ब्रजनाल वर्मा, साखी भाग, पृष्ठ ११०, साखी २ ।

३. सुन्दर दर्शन—डा० त्रिलोकीनाथ दीक्षित, पृष्ठ १५४ ।

४. मलूकदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पृ० ४, शब्द २ ।

इस तरह सन्त कवियों ने परम तत्व को कहीं 'शून्य' रूप में, कहीं 'अनहद नाद' के रूप में और कहीं ज्योति के रूप में निरूपित करने का प्रयास किया है और कहीं स्थूल और शून्य में परे भी दिखलाया है।

सन्त कवियों पर सूफी प्रभाव—जहाँ तक परम तत्व के 'नाद बिन्दु' बोध का सम्बन्ध है यह विचार तो सन्त कवियों ने नाथ और सिद्धों के योग साधना से सीधे ग्रहण किया है। किन्तु परम तत्व का ज्योति (नूर) रूप में चित्रित करना यह स्पष्ट सूफी प्रभाव जान पड़ता है। सन्त कवि दादू दयाल कहते हैं कि जिस तरह आकाश में एकमात्र सूर्य का प्रकाश है उसी तरह उस परम तत्व का प्रकाश सर्वत्र कण-कण में व्याप्त है। उस एक अल्लाह का प्रकाश और ओज अनन्त है। यथा :—

ज्यों रवि एक थाकास हैं, ऐसे सकल भरपूर।

दादू तेज अनन्त है, अलह आले नूर॥^१

वे उस अलख 'अल्लाह के नूर' को असीम और अनन्त तेज वाला बतलाते हैं और उस परम-तत्व उस मृष्टि कर्ता के मूल्यांकन में अपने को अममर्थ पाते हैं।

वार पार नहिं नूर का, दादू तेज अनन्त।

कीमति नहिं करतार का, ऐसा है भगवन्त॥^२

सूफियों के परम ज्योति (नूर) का प्रभाव कबीर पर भी पड़ा है। उन्हें बिना चन्द्रमा और सूर्य के जो अगरीरी प्रकाश का कीर्तन दिखाई पड़ता है वह और कुछ नहीं ईश्वरीय प्रकाश (नूर) ही है। वे उसी परम-ब्रह्म की सेवा में अपने को निश्चित भाते हैं। वह परम तेज अगम है, अगोचर है, वहाँ कोई जा नहीं सकता। वहाँ पाप पुण्य का भेद नहीं है।

कीर्तिग दीठा देह बिन, रवि सनि दिना उजास।

साहिब सेवा माँहि है, बैरवाहा दाम॥

अगम अगोचर गमि नहि, तहा जगमगी जोति।

जहाँ कबीरा बन्दगी, पाप पुण्य नहि छोति॥^३

सन्त कवि 'रज्जब' जो भी उसी सूफी नूर से प्रभावित है। वे आत्मा को दीपक और भगवान को ज्योति (नूर) रूप में कल्पना करते हैं तथा भावनाओं के तेज में परिपूर्ण कर उसी एकमात्र ईश्वरीय प्रकाश (नूर) को पूजने की सलाह देते हैं। भूलकर किसी दूसरे देवता की अर्चना नहीं करने को कहते।

१. दादूदयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, परचा का अंग, साखी-८०, पृ० ५१

२. वही, साखी ६५, पृष्ठ ५३।

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण-परचा की अंग, पृष्ठ १०, साखी २, ४।

२४० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

आतम दीपक जोति हरि, भाव तेल तह पूरि ।

रज्जब पूत्रि प्रकाश कौं, भूलि न पडिये दूरि ॥^१

कुछ सन्त कवियों ने 'ब्रह्मरंध्र' या 'शून्य' को सरोवर रूप में चित्रित करने की जो कल्पना की है उसमें सूफी प्रेमाख्यानों में वर्णित 'सरोवर' में परम ब्रह्म रूपी नायिकाओं के रमण करने की कल्पना का आभास मिलता है । 'जायसी' के पद्मावत के मान सरोदक खंड में पद्मावती के साथ चलती हुई सारी सखियाँ इस प्रकार शोभा पा रही थीं जैसे कमल में चारों ओर कुमुदियाँ खिल रही हों और गन्धर्व रूपी भीरे उनके शरीर से उठने वाली सुगन्धि का पान कर परम आनन्द में मदमत्त हो रहे हैं ।

बली सबै मालति संग फूली, कंवल कुमोद ।

वेधि रहे गन गंवरब, वास परमदामोद ॥^२

कुतुबन कृत मृगावती में भी राजकुमार को मृगावती के दर्शन सरोवर में सखियों सहित स्नान करते समय ही होता है जिसे देखकर पहले तो वह मूर्च्छित हो जाता है किन्तु बाद में सन्तुल्य हो बैठ जाता है वह देखता है कि मृगावती सखियों सहित सरोवर में क्रीड़ा कर रही है वे सभी प्रसन्न हो धमार खेल खेल रही हैं :—

देखत परा मुरछि के, इन्ह कह फुनि उठि बैठि संभारि ।

कोइ करहि रहसहि सरवर महं, खेलहि सबइ धमारि ॥^३

उसमान की चित्रावली में भी नायिका सरोवर को अत्यन्त ही मुहावना बतलाते हुये कहती है कि इसका अंत बिरले ही कोई पा सकता है । हे सखियों ! तुम मेरे प्रेम का पालन करो और उसकी प्रतिज्ञा करो । मैं इस सरोवर में छिपती हूँ और मुझे दूढ़ने का प्रयास करो । देखें कोई पाता है या नहीं । यथा :—

यह सरवर जो आहि मुहावा । एहि क अंत बिरना जन पावा ।

तुम संतत पालहु मम नेहू । आज मोर परतियाँ लेहू ॥

हो छिपाउं एहि सरवर मांही । तुम खोजहु कोउ पाव कि नाहीं ॥^४

संभव है सूफी कवियों ने भी योगतत्त्व से प्रभावित हो समाधि अवस्था में ब्रह्मरंध्र के शून्य सरोवर में पद्म तत्व के दर्शन का इस प्रकार का रूपक बाधा हो और सम्पर्क में आने वाले संत कवियों को भी इस कल्पना को अपनी रचनाओं में

१. रज्जब बानी—डा० ब्रजलाल वर्मा—पीव पिछाण की अंग, पृष्ठ ११३, साखी ४७

२. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत मानसरोदक खंड पद ९० ।

३. कुतुबन कृत मृगावती—डा० माता प्रसाद गुप्त—मृगावती दर्शन खंड, पृष्ठ ३४, छंद ४२

४. चित्रावली—उसमान, पृष्ठ ४७, सरोवर खंड छंद ११६, पृष्ठ ४७

भी व्यवहार करने का अवसर मिल गया हो। संत दादू दयाल ने इस प्रकार के 'शून्य सरोवर' का बहुत वर्णन किया है।

दादू भवर कंवल रस वेधिया, सुष सरवर रस पीव ।

तहां हमा मोती चुणै, पीव देबै सुष जीव ॥

दादू तिस सरवर के तीर, जप तप संयम कीजिए ।

तहा सन्मुष सिरजन हार, प्रेम पिलावे पीजिए ॥^१

संत दादूदयाल और कबीर के सरोवर सूफियों द्वारा वर्णित व सरोवर ही हैं जहाँ उनकी प्रियतमार्थों, सखियों समेत जनक्रीडा करती हुई दिखाई गई है। निश्चय ही संतो ने परम तत्व की प्राप्ति और उसके दर्शन के लिए ब्रह्म-ग्रन्थ को 'शून्य सरोवर' की जो मजा दी है उसके पीछे सूफियों की ही यह कल्पना काम कर रही जान पड़ती है।

(घ) परम-तत्व की सर्व-गुण सम्पन्नता और परम सोन्दर्य

सूफी कवियों का दृष्टिकोण मध्यकालीन हिन्दी सूफी कवियों ने परम-तत्व का जो चित्र प्रस्तुत किया है उसमें उन्होंने उसे सर्वज्ञ, उदार, क्षमाशील, करुणामय, सर्व-शक्तिमान्, स्रष्टा, पालनकर्ता और संहर्ता आदि सभी गुणों से सम्पन्न माना है। 'दाऊद' के कथनानुसार उस परम तत्व ने इस सारे संसार की रचना की ताकि कोई अकेले अपने संगी-साथी की खोज में न मरे। एक और अकेले ही उसने समस्त संसार की रचना की दूसरा और कोई उसकी तरह निर्माता नहीं हुआ।^२ वह ऐसा सर्व-शक्तिमान् है। उस परम-तत्व के महत्व को स्वीकार करते हुये 'कुतुबन' कहता है कि "जिसकी ज़िह्वा पर उसका नाम नहीं आया वह भले ही अग्नि में जले किन्तु मोक्ष को प्राप्त नहीं कर सकता।" 'जायसी' ने अपने पदमञ्जर में परम-तत्व की सर्वगुण सम्पन्नता का बड़ ही विस्तार से वर्णन किया है। वह कहता है कि उसने

१. दादू दयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—परचा का अंग, साखी १४, ५२

२. सिरजसि आधि न साथि ओ जापि मरै जनि कोइ ।

देकि अकेले सब जग सिरजा, दूसर और न कोइ ॥

—दाऊद कृत चादायन—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, स्तुति खंड छंद ५,
पृष्ठ ५

३. जेहि रसना ओहि नाउं न आवा । पावक जरे 'मोख' नहि पावा ॥

—कुतुबन कृत मृगावती—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, स्तुति खंड छंद ४,
पृष्ठ ३

फा०—१६

इस संसार का प्रबंध कर रखा है कि वह युग-युग से सबको सब कुछ देता चला आ रहा है किन्तु फिर भी उसके भंडार में रंच-मात्र भी कमी नहीं हो पाई है। अन्य लोग जो संसार में दूसरों को दिया करते हैं वह सब भी उसी परमात्मा की देन है। इस संसार में सब कुछ नश्वर है केवल वह परमात्मा ही एकमात्र स्थिर और अटल है। यह संसार उसी की रचना है। वह एक को बनाता है और फिर उसे बिगाड़ देता है। फिर यदि चाहता है तो उसे संवार देता है। उस ईश्वर ने जो चाहा सो किया और जो करना चाहता है वह करता है। उसे रोकने वाला कोई भी नहीं है, उसने अपनी इच्छा मात्र से सबको जीवन प्रदान किया है। इस तरह जायसी ने परम तत्व को अलक्ष्य, अरूप, सृष्टि कर्ता, उदार, अविनाशी, सर्व-शक्तिमान् आदि सर्वगुणों से सम्पन्न माना है। इन विचारों का मूल उद्गम उपनिषदों को माना जा सकता है। परम-तत्व की अलौकिकता का वर्णन करते हुये मञ्जन का कथन है कि देवता, मनुष्य तथा नाग आदि सभी मिलकर यदि करोड़ों वर्ष तक उस परम-तत्व की स्तुति करें तो वे भी पीछे पछताकर यही कहेंगे कि “जैसा तू है वैसा हम किसी को नहीं जानते है। करोड़ों वर्ष तक यदि मन भ्रमण करता रहे तो भी बैचारी बुद्धि उस परम तत्व को प्राप्त नहीं कर सकेगी। वही परमात्मा संसार को अन्न तथा आहार देने वाला, उसका कर्ता, भर्ता और संहर्ता है।”

सुनर नाग जहाँ लगी अहंही। कोटि बरिस जो अस्तुति करहीं।

पाछे सम पछिताइ कहाही। जस तै तस हम जानहि नाही॥

कोटि बरिस जो मन फिर आवै। बुधि बपुरो दहुं कहवां पावै।

जगत क अन अहार कर दाता। करता हरता एक बिघाता॥^१

सूफी कवियों द्वारा परम-तत्व के निरूपण की जो सबसे बड़ी विशेषता है उसका ‘परम सौन्दर्यवान्’ होना। उनके विचार से इतना सौन्दर्यशाली है कि जीवात्मा उसे देखते ही उसके प्रेम में अपने को भुला देती है। सूफी प्रेमाख्यानों में रूपको

१. जुग-जुग देत घटा नहि, उमै हाथ अस कीन्ह।

और जो दीन्ह जगत महं. सो सब ताकर दीन्ह॥

—जायसी ग्रंथावली पद्मावत स्तुति खंड छंद ५

२. सबै नास्ति वह अहंघिर, ऐस साज जेहि केर।

एक साजै ओ माजै, चहै संवारे फेर॥

—वही, छंद ६

३. बही, छंद ७

४. मञ्जन कृत मधुमासती—डा० माता प्रसाद गुप्त, छंद ३, पृष्ठ ५

और प्रतीकों के माध्यम से 'परम-तत्त्व' के निरूपण में इसी 'परम सौन्दर्य' की भावना कार्य कर रही है और इसीलिये प्रायः सभी सूफी कवियों ने सौंदर्य वर्णन को अपने काव्य का मुख्य अंग बना लिया है। बहुत से कवियों ने नखशिख वर्णन के माध्यम से उस अलौकिक सौंदर्य के चित्रण की चेष्टा की है।^१ चांदायन में बाजिर चंदा के सौंदर्य का वर्णन करता हुआ कहता है कि मैं चारों भुवनों का चक्कर लगाता हुआ 'गोबर' नामक मुहावने नगर में पहुंचा। वहीं पर मैंने 'चांद' नामक स्त्री को देखा जो पत्थर में चुभी हुई कील की भांति मेरे चित्त में गड़ गई है। उसकी प्रतिमा किसी भी तरह मेरे मन से मिटाये नहीं मिलती। वह दिन पर दिन बढ़ती जाती है।^२

परम-सौंदर्य का बखान करते हुये 'कुतुबन कृत मृगावती' में राजकुवर घायल से कहता है कि मृगावती को देखकर ऐसा लगा मानो बिजली कड़क कर चमकी हो। उसे देखकर मैं अचेत हो गया।

बीजु चमकि बरु चमकी, हीगा बे संभार।

मार्ग पयोहर कर पा, एक-एक कहीं सिंगार।^३

और फिर वह नखशिख वर्णन प्रारंभ कर देता है जिसमें मृगावती के अलौकिक श्रृंगार का उल्लेख है। 'जायसी' के पद्मावत में तोते के मुख से पद्मावती के नखशिख के अलौकिक सौंदर्य का वर्णन करता हुआ कवि पद्मावत के रूप को अनुपमेय बतलाकर वर्णन करने में असमर्थता प्रकट करता है :—

बरनि सिंगार न जानेउं, नखशिख जैस अभीग।

तस जग किछुड न पाएउं, उपमा देउं ओहि जोग।^४

पद्मावत रूप चर्चा खड़ में भी जायसी ने पुन पद्मावती के परम सौंदर्य का बखान राघव चेतन के मुख से करवाने का प्रयास किया है। राघव चेतन कहता है कि पद्मावती का शरीर सूर्य की किरणों से भी अधिक निर्मल है। उसके समक्ष दृष्टि करके देखा नहीं जा सकता। ऐसा करने से दर्शक की आँखों में पानी आ

१. नखशिख वर्णन (चांदायन छंद ६२ से ८५, मृगावती छंद ४८ से ७५, मधु-मालती छंद ७७ से ६८, पद्मावत छंद १०१ से ११० तक)

२. दाऊद कृत चांदायन सं० डा० माता प्रसाद गुप्त चांदा शृङ्गार वर्णन खंड छंद ६२, पृ० ६०

३. कुतुबन कृत मृगावती—सं० मा० प्र० गुप्त मृगावती शृङ्गार वर्णन खंड छंद ८६, पृष्ठ ३६

४. जायसी बंदावली पद्मावत—नखशिख खंड छंद ११०

२४४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

जाता है। आँखें चौंधिया जाती हैं।^१ 'मंजनकृत मधुमालती' में राजकुमार जैसे-जैसे मधुमालती के रूप और शृंगार को देखकर संतुष्ट होने का प्रयास करता है वैसे-वैसे उसके नेत्र उसके अंगों को नहीं छोड़ रहे हैं क्योंकि वे उसके रूप पर मुग्ध हो चुके हैं।

रूप सिंगार सुहागिनी, जेउ-जेउं देखि अघाइ ।

तेए-तेए नैन न परिहरहि, रूप जो रहे लोभाइ ॥^२

और उस वाला के मुख पर मदन की चूति उदित देखकर राजकुमार के हृदय की चेतना लुप्त हो जाती है वह कहने लगता है कि उसका जन्म इस संसार में धन्य होगा जिससे इसके मन में प्रेम उत्पन्न होगा।

बदन मदन धनु दुति उदित, देख हरे मन चेत ।

धनि सो जनम जग ताकर, जा सौ उपजै हेत ॥^३

यही परम सौंदर्य जब चित्रावली के चित्र के रूप में राजकुमार के सामने आता है तो वह एकदम मन के इस रहस्य से चिन्तित हो मौन हो जाता है। बाणी उसके सौंदर्य से बिल्कुल भ्रम में पड़ चुप हो जाती है। नेत्र उसके रूप पर लट्टू हो जाते हैं।

मन रहसहि चितौ चितहि, रहा मौन होइ भूप ।

रसना भरम न बोलई, लोएन भूले रूप ॥^४

ठीक यही परम तत्व की सर्व-गुण सम्पन्नता एवं सौंदर्य दक्खिनी हिन्दी के सूफी कवियों की रचनाओं में भी मिलते हैं। 'सैफुल मलूक और बहीउज्जमाल' में गौबासी ईश्वर की स्तुति करता हुआ कहता है :—

‘इलाही जगत का इलाही सो तू । करनहार जम बादशाही सो तू ।

तेरे हुक्म तल नौ गढ़ असमान के । रईयत मलिक तेरे फरमान के ॥

भर्या जिस गढ़ा बीच तारे हश्म । करै नीबता सों उलंग दम बद्ध ।

जहा लग जो बादल के है गड़गड़ाट । तेरी फतेह दीलत दमामे के ठाट ॥^५

१. सुरुज किरिन जसि निरमल, तेहि ते अधिक सरीर ।

सोह दिस्ट नहि जाइ करि, नैनन्ह आवै नीर ॥

—आयसी ग्रंथावली पद्मावत—पद्मावती रूप खंड छंद ५०२

२. मंजन कृत मधुमालती—डा० माता प्रसाद गुप्त, छंद ७६, पृ० ७२

३. बही छंद ६८, पृ० ८२

४. चित्रावली उसमान छंद ८४ पृ० ३४

५. दक्खिनी हिन्दी काव्य-धारा—राहुल सांकृत्यायन—गौबासी पृ० १३३

सैफुल मलूक जब बहीउज्जमाल के चित्र को देखता है तो उसके सौंदर्य पर चीबाना हो जाता है और वही से उसके हृदय में प्रेम का उबब हो जाता है :—

देख्या खोलकर सरबसर ज्यो उने । सो तसवीर पाया अजब उस मने ।

वह तस्वीर देखी दिवाना हुआ । वही इश्क का उसक माना हुआ ॥^१

परमात्मा के परम-सौंदर्य का वर्णन करते हुए 'मुहम्मद कुली' का कथन है कि मेरे साजन का सौंदर्य अत्यन्त ही छविमान है। वह ऐसा प्यारा है कि मैं उसे अपनी आंखों की पुतली कहूँ तो अत्युक्ति नहीं होगी। उसके सौंदर्य के समान किसी दूसरे का सौंदर्य नहीं है। मैं अने मोहन की सराहना किस तरह कहूँ। उसका मुख चन्द्रमा के समान है। उसे देखकर आसमान की पुतली भी शर्मिन्दा हो जाती है।

छबीली है सूरत हमारे सजन की । कि या पुतली उस कहूँ अप नयन की ॥

न देखा निछल कोई उस सार सूरत की । सराऊँ किते जेब अपने मोहन की ॥

चंदा सा देखा मुख उस सर्व कद पर । तो होती है शर्मिन्दा पुतली गगन की ॥^२

सूफियों का परम तत्त्व सर्व-गुण सम्पन्न होने के साथ-साथ परम सौंदर्यवान् भी है उसी तथ्य का निरूपण सूफी कवियों ने प्रत्यक्ष रूप में अथवा प्रेमाख्यानों में प्रतीकों के सौंदर्य वर्णन के माध्यम से करने का प्रयास किया है।

संत कवियों का दृष्टिकोण—यद्यपि सन्त कवि परम तत्त्व का निरूपण उसके निर्गुण रूप में ही करते हैं किन्तु उसके ऐश्वर्य, माधुर्य, परमानन्द, उदारता, सौंदर्य आदि का चित्रण ने उसे सगुण मान कर करने लगते हैं। सन्त 'नामदेव' उन्हें सर्व-रूप तथा 'सर्वेश्वर' नाम देकर पुकारते हैं। उनके अनुसार परम तत्त्व सबका स्वामी है और सबके भीतर निवास करता है। जड़ चेतन कीट पतंग सबके साथ 'सत्य राम' का निवास है।^३ 'कबीर' ने परम तत्त्व को सृष्टिकर्त्ता मानकर कहा है कि उसने स्वयं कर्त्ता बन कर कुम्हार की भाँति सृष्टि की रचना की। उसी ने अनेक उपाय करके सबको एकत्रित किया। अग्नि पञ्जवलि करके सबका भरण-पोषण किया। वही ब्रह्म जब भीतर से बाहर आता है तो शिव और शक्ति दो नाम धारण कर लेता है।

१. वही, पृ० १४०

२. वही, मुहम्मद कुली, पृ० १०७

३. सब रूप सरबसर स्वामी। त्रिगुण रहत देव अन्तरजामी ॥

शानर जंगम कीट पतंग। सति राम सबहिन के संग ॥

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डॉ० अगीरब मिश्र, पृष्ठ २४, अक्ष ५७।

आपुहि करता भये कुलाला । बहु विधि सिस्टी रची दर हाला ।

विधिना समै कीन्ह एक ठाउं । अनेक जतन के बने बनाउं ॥

जठर अगिनी दीन्हों परजाली । तामैं आप करै प्रति पाली ।

भीतर ते जब बाहर आवा । सिव सकती दुइ नांव धरावा ॥^१

कबीर के शब्दों में वह परम-तत्त्व इस चित्र रूपिणी सृष्टि का रचनाकार एवं सूत्राधार है ।^२ उसकी सर्व-शक्ति सम्पन्नता के सम्बन्ध में वे कहते हैं :—

सत्तरि सहस सलार है जाके । सवा लाख पैगम्बर ताके ।

सेख जो कहिअहि कोटि अठासी । छप्पन कोटि जाके खेल खासी ॥

तैतीस करोड़ी है खेल खाना । चौरासी लख फिर दिवाना ॥

(कबीर ग्रन्थावली प्रयाग संस्करण, पृष्ठ २५, पद ४२)

इतना ही नहीं अष्टकुल पर्वत उनके पैरों की धूल है । सातों समुद्र उनकी आंखों के अंजन है । अनेक मेरु पर्वत उनके नख पर अवस्थित हैं । पृथ्वी और आकाश को उसने अधर में छोड़ रखा है । यथा :—

अष्ट कुली परबत जाके पग की रैनां, सातों सायर अंजन नैनां ॥

ऐ उपमा हरि किती एक ओपै, अनेक मेर नख ऊपरि रोपै ॥

घरनि अकास अधर जिनि राखी, ताकी मुगध कहै न साखी ॥^३

सिक्ख गुरु 'नानक देव' परम तत्त्व की शक्ति सम्पन्नता का निरूपण करते हुये कहते हैं कि उसी परमात्मा के आदेश से सारी सृष्टि की उत्पत्ति हुई है । उसके आदेश के सम्बन्ध में कुछ कहा नहीं जा सकता । हुक्म से ही जीवों की उत्पत्ति होती है बड़प्पन प्राप्त होता है । ऊँचे और निम्न कर्म करने पड़ते हैं । सुख और दुःख की प्राप्ति हाती है । एक को पुरस्कार दिया जाता है और एक को दण्डित करके सदा के लिए आवागमन के भ्रम में डाल दिया जाता है :—

हुकुमी होवनि आकार हुकुम न कांह्या जाई ।

हुकुम होवनि जीऊ हुकुम मिले बडिआई ॥

हुकुमी उत्तम नीच, हुकुमि लिखित दुख सुख पाइअहि ।

इतना हुकुमी बखसीस, इकि हुकुमी सदा भंवाइअहि ॥^४

१. कबीर ग्रन्थावली प्रयाग संस्करण पृष्ठ ११२, रमैणी छंद १० ।

२. जिन यह चित्र बनाइआ, साँचा सो सुतधार ।

कहै कबीर ते जन भले, जे चित्तबंतहि लेहि विचार ॥ —वही ।

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण पृष्ठ १५१, पद ३३५ ।

४. नानक वाणी—सं० डा० जयराम मिश्र, पृष्ठ ८०, जपु जी पद २ ।

प्रभु की इसी सर्व निशामक शक्ति पर निश्चिन्त होकर 'गुरु अमरदास' जी कहते हैं :—

हरि आपै भारै, हरि आपै छोड़े, मन हरि सरणी पडि रही रे ।

हरि बिन कोई भारि जीवालि न सके, मन होइ निचिदं निमल होइरहिये ॥

—(गु० ग्रं० दर्शन डॉ० जयराम मिश्र पृष्ठ ८७)

'सन्त दादू दयाल' की साखी में भी परम तत्व की इसी सर्व-शक्ति सम्पन्नता का उल्लेख मिलता है । उनका कथन है कि चन्द्रमा, सूर्य, पृथ्वी, हवा, जल आदि सभी उस प्रभु द्वारा ही संबालित होने हैं । उसमे काल भी डरता है ।

चन्द सूर धर पवन जल, ब्रह्माण्ड पंड परवेस ।

सो काल डरै करतार थे, जै जै तुम आदेश ॥'

'सन्त रज्जब जी' उस परम तत्व को आदि मध्य और अंत सबका कर्ता तथा उसे सब कुछ करने मे असमर्थ मानते हैं । उनके अनुसार वे नर और नारायण रूप में दुकाल (बुरे दिन) और मुकाल (अच्छे दिन) में बराबर विद्यमान रहते हैं । कभी सृष्टि को उत्पन्न करते हैं और कभी सृष्टि का संहार करके उसका काल बन जाते हैं ।

आदि किया सो भी भया मधि करै सो होइ ।

अंत करै सो होइगा, रज्जब समरथ सांइ ॥

नर नाराइन मै रहैं, सदा मुकाल दुकाल ।

कबही सिस्टि उपावहीं, कबहूँ सबके बाल ॥२

सन्त मुन्दरदास जी 'परम तत्व' की सर्व-शक्ति सम्पन्नता का उल्लेख करते हुये कहते हैं :—

सुन्दर समरथ राम की करत न लागै वार ।

पर्वत सों राई करै, राई करै पहार ॥

सुन्दर सिरजन हार कौं, करते कैसी शक ।

रकहि लै राजा करै, राजा की ले रंक ॥

सुन्दर सिरजन हरि की, सबही अद्भुत बात ।

गर्भ मांहि पोषण रहै, जहाँ गम्य नहि जात ॥

जाकी बाजा में रहै, ब्रह्मा विष्णु महेस ।

सुन्दर अवनि अनादि की, धारि रहै सिर सेम ॥

१. दादूदयाल आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—काल की अंब, साखी ८०, पृष्ठ २५४ ।

२. रज्जब बानी-सं० डा० ब्रजलाल वर्मा समरघाई को अंग, साखी ३७, १७ ।

रिद्धि सिद्धि लौडी सदा, आज्ञा में हे नाहि ।

सुन्दर मानो मास अति, प्रभु भेजे, तन जाहि ॥^१

निरंजनी सन्त 'हरिदास जी' 'परम तत्व' को बल और निर्बल से परे निरूप और निरक्षर मानते हुये मुख का सार मानते हैं। उनका कथन है कि वह ब्रह्म बिल्कुल ही निर्भय है। विराट् है। अनन्त है और सब कुछ कर डालने में समर्थ है। फिर भी वह सबसे न्यारे है।^२ 'सन्त मलूक दास' तो सारी सृष्टि को ही ब्रह्म मान लेते हैं :—

सबहिन के हम सबै हमारे । जीव जंतु मोहि लगे पियारे ।

सीनों लोक हमारी माया । अंत कतहुँ से कोइ नहि लाया ॥

छत्तिस पवन हमारी जात । हमही दिन और हमही रात ।

हमही तरवर कीट पतंगा । हमही दुर्गा हमही गंगा ॥

हमही मुल्ला हमही काजी । तीरथ बरत हमारी बाजी ।

हमही पंडित हमी बैरागी । हमहीं सूम हमी है त्यागी ॥

हमही देव औ हमही दानो । भावै जा को जैसा नानो ।^३

इस तरह 'मलूक दास' जी के परम ब्रह्म भेदाभेद की स्थिति प्रकट कर देते हैं। वे कार्य और कारण स्वयं को ही मान लेते हैं। उनसे पृथक् कोई अन्य शक्ति शेष रह ही नहीं जाती। सन्तो का परम तत्व कुरान की भाँति ही संसार में अपनी एकमात्र सत्ता रखता है। वह सबको जिलाता है, सबको मारता है। उसने पृथ्वी और आकाश को बनाया है। वह सर्व-शक्ति सम्पन्न है^४ उसमें उदारता, क्षमाशीलता आदि गुण भी हैं। उसके नाम मात्र से ही व्यक्ति को ज्ञान का प्रकाश मिल जाता है। वह संकट में सबको उबारता है। उसके स्मरण से कोई कितना बड़ा पापी क्यों न हो यमलोक को नहीं जाता।

१. सुन्दर दर्शन—डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृष्ठ १५६ पर उद्धृत।

२. बल नहि अबल निरूप निरक्षर, सदा सनेही सुष सार।

निडर निराट् बिराट् अनंत हरि, सब कुछ करि सबते न्यारं ॥

—श्री महाराज हरिदास जी की बाणी सं० मंगलदास स्वामी, पृष्ठ २६, पद २१।

३. मलूकदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पृष्ठ २३, शब्द २।

४. कुरान मब्दीद—मकतबा अलहसनात रामपुर सूर : २ : २५८ सूर ७ : ५४, सूर ३५ : १, २, सूर : ५४ : ५५।

संकट में हरिवेह उबारी । निसिदिन सुमिरौं नाम मुरारी ॥

नाम निकेवल सबतें न्यारा । रटत अघट घट होइ उजारा ॥

रामानंद यू कहै समझाई । हरि सुमिर्यो जमलोक न जाई ॥^१

‘नामदेव’ के प्रभु विश्व के गालनकर्ता है । पतितपावन हैं, दीनदयाल हैं, और इसी विश्वास से वे कहते हैं :—

मेरी कौन गति गुंसाई तुम जगत मरन देवा ।

जन्म हीन कर्म हीन भूलि गयो सेवा ॥

बड़ो पतिन पतितन भे गज गनिका गामी ।

और पतिन जगत प्रकट तिन्ह हूँ मै नामी ॥

तुम दयाल मै गरीब टेरि कहौ रामा ।

दीन जानि विनती मगनि गावैं दास नामा ॥^२

कबीर के राम भक्त-वत्सन राम हैं वे उन्हें छोड़कर किसी अन्य देवता को उपासना नहीं करते । उनका विश्वास है कि जिस प्रकार आशा का कष्ट प्यासा अनुभव करता है और प्यासा का कष्ट जल जानता है उसी प्रकार भक्त का कष्ट भगवान राम जानते हैं ।^३ ‘सन्त रैदाम’ के राम पतितपावन है । वह गणिका जैसी पर-पुरुष गामिनी तथा नित्य पाप कर्म करने वाली स्त्री को भी बैकुण्ठ पद प्रदान करने वाले है ।^४ ‘नम्रख गुरुओ न भी कबीर की भाति ही प्रभु कोमल वत्सल, पतित उद्धारक तथा अपन सेवकों की रक्षा करने वाला कहा है कि :—

पतित उच्चारण पार ब्रह्म सत वेद ककंद ।

भगति बछलु तेरा बिरदु है जुग जुग बरतइ ॥

पतिन पुनीत दीन बन्धु हरि सरनि ताहि तुम आवउ ।

गज को त्रामु मिटिओ जिह सिमिरत, तुम काहै बिमगावऊ ॥^५

१. रामानंद की हिन्दी रचनाएँ—सं० डा० पीताम्बर दत्त बल्लुवाल, पृष्ठ ७, पद १२, १३ ।

२. संत नामदेव की हिन्दी पदावली सं० डा० भगवन्ध मिश्र, पृष्ठ ३५, पद ८० ।

३. आशा का दुख प्यासा जाने, प्यासा का दुख नीर ।

भगति का दुख राम जाने, कह दास कबीर ॥

—कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण पृष्ठ १३८, पद २८६ ।

४. गनिका थी किस करमा जोग । पर-पुरुष सो रमतो भोग ।

निसि बासर दुस्करम कमाई । राम कहत बैकुण्ठे जाई ॥

—रैदाम जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग. पृष्ठ ३१, पद ६७ ।

५. श्री गुरु-ग्रन्थ दर्शन—डा० जयराम मिश्र, पृष्ठ ६० पर उद्धृत ।

२५० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

वे सबकी रक्षा करने वाले तथा क्षमाशील है। वे जीवों के असंख्य अपराधों को क्षमा करने वाले हैं। (असंख खते खिन बखसन हारा। नानक साहिब सदा दइआरा-गु० ग्रं० सा० मद्दला ५ गउड़ी बावन अखरी)। वह किसी अन्य (पैगम्बर आदि) की सिफारिश से क्षमा नहीं करता, बल्कि अपने दयालु स्वभाव के कारण ऐसा करता है।

सरब निरन्तर आपै आप। किसे न पूछू बखसै आप ॥

—(गु० ग्रं० सा० आसा महल १ असटपदी)

संतों ने सूफियों द्वारा वर्णित परम तत्व के वैदिक सौंदर्य की प्रशंसा को महत्व नहीं दिया है वे उसके आन्तरिक गुणों को ही उसका परम सौंदर्य मानते हैं और सर्व-गुण सम्पन्नता के सौंदर्य से ही आकर्षित हो उसके समक्ष श्रद्धा नत होते हैं।

संत कवियों पर सूफी प्रभाव—जैसा कि हम ऊपर स्पष्ट कर चुके हैं मध्य-कालीन हिन्दी सन्त कवि सूफियों द्वारा वर्णित परम-तत्व के दैहिक सौंदर्य अथवा बाह्य सौंदर्य का विशेष चर्चा न कर आन्तरिक सौंदर्य पर ही मुग्ध हैं। वे बार-बार उस परमात्मा के सब गुणों की प्रशंसा करते हैं तथा उसके इन गुणों से आकर्षित हो उसके प्रति श्रद्धा-भक्ति और प्रेम का प्रदर्शन करते हैं। हिन्दी संत कवियों ने प्रभु के प्रति जो पति-पत्नी प्रेम का प्रदर्शन किया है वह सूफी प्रभाव के कारण ही किया है। सिक्ख गुरुओं ने परम तत्व को महान् न्यायकर्ता माना है। वे कहते हैं कि वह प्रभु पापियों को दंड तथा पुण्यात्माओं को बड़ाई देता है। वह बिना तराजू के ही सारे संसार को तोलता है—

गेरा प्रभु निरमल अगम अपारा।

बिन तकड़ी तोले संसारा ॥

(गु० ग्रं० सा० महला ३ भास असटपदी)

‘संत दादूदयाल’ का कहना है कि प्रभु के प्रति तन-मन से दृढ़ होकर उसकी सेवा करो वह प्रभु ऐसा समर्थ है दानी है कि जो कुछ भी उसमें याचना की जाय वह दे देगा।

दादू तन मन लाइ कर सेवा दिढ़ करि लेइ।

ऐसा संभ्रथ राम है, जो माँगै सो देइ ॥^१

‘रज्जब जी’ प्रभु को पतित पावन मानकर उससे अपने उद्धार की कामना करते हैं क्योंकि वे ‘दीनदयाल’ हैं। दीनो को सुख देने वाले हैं। वे अपने भक्तों की रक्षा किया करते हैं।

१. दादूदयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, पृष्ठ २४४, पद २६।

मेवक सदा संभारे स्वामी, तें अपनी उन हारि ।

जन रज्जब परि परम कृपा करि, आड़ा अंतरि जाति ॥^१

ठीक यही आशा निरंजनी संत 'तुरसीदास' जी अपने कृपा-निधान भगवान से रखते हैं । उनके लिये उनका प्रभु 'अंधे की लकड़ी' है ।

काहू के बल भजन को, काहू के बल ज्ञान ।

हमरे अंधे की लकुट, तुम हो कृपा निधान ॥^२

संत सिगाजी के प्रभु कोमल स्वभाव वाले हैं जैसे कोमल वस्त्र सबको प्रिय हो जाता है उसी प्रकार प्रभु का कोमल स्वभाव भक्तों के लिये प्रिय हो रहा है :—

नरम कपड़ा सब तुं प्यारा ।

जैसा नरम साईं हमारा ॥^३

संत मलूकदास अपने को नीच और अपराधी मानते हैं फिर भी प्रभु के प्रति उनकी उदारता के कारण विश्वास रखते हैं कि उनके नाम को जपने से कराड़ों जन्म की फामी कट जायेगी ।^४

प्रभु की इसी सर्व-गुण सम्पन्नता के कारण आकृष्ट हो उसके प्रति संतों ने पति-पत्नी के मधुर प्रेम का निरूपण किया है और प्रभु को पति रूप में माना है । यह स्पष्ट सूफी प्रभाव हो जान पड़ता है किन्तु अन्तर इतना ही है कि सूफियों का परम-तत्व परम-सौन्दर्य का प्रतीक पत्नी रूप में प्रायः व्यक्त किया गया है किन्तु संतों ने उसे केवल सौंदर्यवान् ही नहीं सर्व-गुण सम्पन्न मान कर पति रूप में स्वीकार किया है और स्वयं को पत्नी माना है । संत नामदेव पतिदेव मुरारी की आरती करते हुये अपने को उस पर न्योछावर करते हैं और कहते हैं :—

आरती पतिदेव मुरारी । चंवर डुलै बलि जाउँ तुम्हारे ॥

चहुं जुग आरती चहुं जुगि पूजा । चहुं जुग राम अवर नहि दजा ॥

चहुं दिसि देवै चहुं दिसि धावै । चहुं दिसि राम तहां मन लावै ॥^५

कबीर सूफियों के दागपत्य प्रेम से ही प्रभावित होकर उन्हें प्रियतम मान-

१. रज्जब बानी—सं० डॉ० ब्रजलाल वर्मा, पृष्ठ ३६८, पद १२ ।

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास, पृष्ठ ८८ ।

३. निमाह के संत सिगा जी—डॉ० रमेश चन्द्र गंगराडे, पृष्ठ १७, पद १७६ ।

४. हम अपराधी नीच घर जनमे, कुटुंब लोग करे हांसी रे ।

कहू रैदास राम जपु रसना. कटै जनम की कांसी रे ॥

—रैदास जी की बानी—वे० प्रे० प्रयाग, पृ० २६, पद ६२ ।

५. संत नामदेव की हिन्दी पदावली—डॉ० भाषीरथ मिश्र, पृ० ६८, पद १४५ ।

कर कहते हैं कि यदि प्रियतम को ही उसकी प्रेयसी नहीं अच्छी लगी तो गड़ोसियों की प्रशंसा किस काम की ? वृद्धा पायल और बिछुआ पहन कर नाना प्रकार के शृंगार करने से क्या लाभ ? सेन्दुर काजल और सोलहो प्रकार के शृङ्गार सभी व्यर्थ है ।

जो पै पिय के मन नहि भाये, तो का परोसनि कै हुलराये ।

का चूरा पाइल अमकाये, कहा भयो बिछुवा ठमकाये ॥

का काजल स्यंदूर कै दीये, सोलह स्यंगार कहा भयो कीये ॥^१

संत कबीर तो सूफीमत से इतने प्रभावित दीखते हैं कि श्री चन्द्रबली पांडेय ने तो उन्हें संत न कह कर 'जिन्द कबीर' नाम से पुकारने तक प्रयास कर दिया है ।^२ सचमुच ही कबीर का प्रेम-विरह किसी भी अर्थ में सूफियों से कम मार्मिक नहीं है । प्रियतम के मिलने के लिये उनकी आत्मा तड़प रही है । जब तक दिल से दिल न लग जाय तब तक भला प्रेम कैसा ? उन्हें न अन्न अच्छा लगता है न नेत्रों में नीद आती है । घर अथवा जंगल कहीं भी चैन नहीं पड़ती । कामिनी को उसका प्रियतम ठीक उसी प्रकार प्यारा होता है जैसे प्यासे को पानी । कबीर के शब्दों में ही सुनिये :—

वालम आओ हमारे गेह रे । तुम बिन दुखिया देह रे ॥

सब कोई कहै तुम्हारी नारी, मोको लागत लाज रे ।

दिल से नहीं दिल लगाया, तब लग कैसा सनेह रे ॥

अन्न न भावै, नीद न आवै, गृह बन धरै न धीर रे ।

कामिन को है बालम प्यारा, उयो प्यासे को नीर रे ॥^३

सचमुच ही विरह का दुःख बड़ा ही कठिन होता है । यह कोई नहीं जानता कि विरह की व्यथा कैसी होती है :—

कठिन विरह दुःख जान न कोई । विरह बिषा दहूँ कैसी होई ॥^४

सूफियों का दाम्पत्य प्रेम-भाव सत रैदास पर भी छाया हुआ है । वे भगवान के विरह में तड़प रहे हैं । उनके बिना प्राणों की रक्षा असम्भव हो गई है । विरह की तपन से उनका शरीर और भी जल रहा है । न नीद आती है और न भोजन अच्छा लगता है ।

१. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, पद १३६, पृ० १०० ।

२. विचार-विमर्श—चन्द्रबली पाण्डेय, जिन्द कबीर की संक्षिप्त चर्चा पृ० १ से ४४ तक देखिये ।

३. कबीर—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी, पृ० २५८, पद ३५ ।

४. मंशन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, पद १६६, पृ० १३६ ।

मैं बेदनि कासनि आखूं, हरि बिब जिव रहै कस राखूं ॥

जिव तरसै इक दंग बसेरा, करहु सम्भाल न सुर मुनि मेरा ॥

बिगह तपै तन अधिक जरावै, नीद न आवै भोज न भावै ॥^१

‘संत दादूदयाल’ अपने मस्तक को प्रियतम के चरणों में मर्मपित करने के पश्चात् प्रियतम के मन्दिर में प्रवेश पाते हैं और सेज पर सोये हुये स्वामी के चरणों को दबाने का अवसर प्राप्त करते हैं। उनके प्रियतम प्रेम की लहरो की पालकी पर सवार होकर आते हैं। वे उनमें खेल करते हैं। यह मिलन का सुख अकथनीय है।

मस्तकि मेरे पाव धरि, मन्दिर माहें आव ।

साईं सोवै मेज पगि, दादू चंपै पांव ॥

प्रेम लहर की पालकी, आतम वैसे आइ ।

दादू खेलै पीव सौं यह सुष कहा न जाइ ॥^२

संत कवि रज्जब जी ईश्वर के प्रति एकनिष्ठ हो अपने को पतिव्रता स्त्री की भांति उसी काम में आनन्द का अनुभव करते हैं जिनसे साद्व (परमात्मा) प्रसन्न होता है :—

जिन बातो साहिब खुशी, रज्जब राजी होइ ।

पनि वरता सो जानिये, जाके एक न दाइ ॥^३

सिक्ख गुरु ‘नानकदेव’ पर भी सूफी दाम्पत्य भाव का प्रभाव पड़ा है, वे अपने को परमात्मा की स्त्री मानते हुए कहते हैं कि सभी कंत की सहेलियाँ हैं और सभी शृङ्गार करती हैं। सभी अपने-अपने शृङ्गारो की गिनती गिनाते हैं किन्तु उनके लाल वेश व्यर्थ है। पाखंड से प्रेम की प्राप्ति नहीं होती। खोटे दिखावे उन्हें बरबाद ही करते हैं।^४ इसी रूप को आगे बढ़ाकर फिर ‘नानकदेव’ कहते हैं कि

१. संत रैदास जी की बानी—पृ० २८, पद ६१ ।

२. दादूदयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, परचा की अंग, पृ० ७३, सा० २५२, २५३ ।

३. रज्जब जी की बानी—डॉ० ब्रजलाल वर्मा, पतिव्रता की अंग, साखी ५८, पृ० १४८ ।

४. सभी कंत सहेलीआ करहि सींगार ।

गणत गणावणि आईआ सूहा वेसु विकार ॥

पाखंडि प्रेम न पाईऐ खोटा पाजु खुशार ॥

—नानक वाणी—सं० डॉ० जयराम मिश्र, सिरि रासु महला १ घर असटपादियाँ

२, पृ० १३३, पद १ ।

२१४ : मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य

सेज पर कंत है किन्तु स्त्री सोई है । अतः वह जान नहीं पाती है कि मैं तो सोई हूँ और प्रियतम जाग रहा है यह बान किससे जाकर पूछूँ ? सद्गुरु ने उसे प्रियतम से मिला दिया है ।

‘सेजै कंत सहेलड़ी सूती बूझ न पाइ ।

हुउ सूती पिर जागणां, किस कउ पूछउ जाइ ।

सतगुरि मेली मैं, बसी, नानक प्रेम सरवाइ ॥^१

प्रायः सभी मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों ने परमात्मा के गुणों से प्रभावित होकर प्रभु से अविच्छिन्न एकता स्थापित करने के लिये सूफी कवियों की भाँति परमात्मा और जीवात्मा के बीच पति-पत्नी के सम्बन्धों का निरूपण किया है । इस प्रकार सूफियों के यहाँ जो परम-तत्त्व स्त्री रूप में चित्रित हुआ है वही संतों के यहाँ पति रूप में व्यक्त किया गया है ।

(ड) संत कवियों का सृष्टि तत्त्व और उस पर सूफी प्रभाव

सृष्टि तत्त्व (जीव, जगत् और माया)—अध्यात्मवाद के अनुसार ‘ब्रह्म’ ही एकमात्र परमाधिक सत्ता है ससार नहीं । ‘सर्वं खल्विदं ब्रह्म’ अर्थात् यह सारा संसार ब्रह्म ही है ‘नास्ति द्वैतम्’^२ अर्थात् दूसरा कुछ नहीं है । इस तरह इस संसार में मूल सत्ता के रूप में ‘ब्रह्म’ विद्यमान है अतः वह सत्य है किन्तु यह संसार अपने विशेष रूप में विनाशवान् है अतः यह असत् और मिथ्या है ।

सर्वं च नाम रूपादि सदात्मनैव सत्यं विकार जातं, स्वतस्तु अनुतमेव ।^३

इस तरह उपनिषदों और ऋग्वेद के नासदीय मूक्त में तथा मनुस्मृति के प्रारंभ में सृष्टि की चर्चा की गई है । हिन्दी के संत कवियों पर सृष्टि विषयक विचारों पर इन्हीं उपनिषदों की भावनाओं का प्रभाव दिखाई पड़ता है । कबीर सत्यान्वेषी है । उनकी सृष्टि विषयक जिज्ञासा बड़ी ही उत्कण्ठा पूर्ण है । उन्होंने सृष्टि का स्वरूप उसका विकास और उसकी स्थिति आदि पर बड़ी ही गम्भीरता से विचार किया है ।

जड़-जगत् का भौतिक स्वरूप—सभी प्रकार की प्रतीतियों का नाम जगत् या संसार है । जगत् जब नाम रूपात्मक ही लिया जाता है तब वह व्यावहारिक दृष्टि से सत्य है अन्यथा अपने विशेष रूप के कारण परिवर्तनशील होने से नश्वर

१. वही असटपदी २, पद ८ ।

२. छान्दोग्योपनिषद् ३।१४।१ ।

३. वही ६।२।१ ।

४. वही ६।३।२ ।

अथवा असत्य है। जगत् का इन्द्रिय गोचर रूप अत्यन्त ही आकर्षक और मन मोहक है। जीवात्मा इसी मोहकता में भूल कर बराबर आवागमन के झंझटों में पड़ा हुआ है। वह सब कुछ जानते हुये भी सजग नहीं होता अंधा बना हुआ है।

माता जगत् भूत सुधि नहीं। भ्रमि भूले नर आवैं जाहीं।

जानि बूझि चेते नहि अंधा। करम जठर करम के फंघा ॥^१

इसीलिए सन्त कबीर ने इस संसार को 'सॅमल के फूल' की भाँति तथ्यहीन किन्तु मोहक बताया है और इसके झूठे रंग में न भूलने की चेतावनी दी है।

यह ऐसा संसार है जैसा सॅवल फूल।

दिन दस के व्योहार को, झूठे रंग न भूल ॥^२

हिन्दी के अन्य सन्तो ने भी संसार की इस नश्वरता की ओर ध्यान दिया है। सन्त रैदास जी इस संसार को 'विषम ब्याल' की भाँति भयंकर मानते हैं जिसके साथ मोह, त्रिगुण तथा विषम वासनाएँ बँधी हुई है।^३ 'सन्त दादूदयाल' इस संसार की माया को झूठी बतलाते हुये कहते हैं कि माता-पिता, भाई-सभो के रहते हुये भी यह जीवन नष्ट हो जाता है। जब तक जीव इस संसार में रहता है तब तक लोग साथ में उठते-बैठते हैं जब आत्मा रूपी प्राण इस संसार से निकल जाता है तो सभी लोग साथ छोड़ देते हैं। यह शरीर ठीक वैसे ही है जैसे फूटी हुई गागर।

माया ससार की सब झूठी।

गाइ बाग भाई ठाढ़े, तिनही देषता लूटी ॥

जब लग जीव काया में थारे, धिण बैठी धिण ऊठे।

हंसजथा सो खेजि गया र तब तै संगति छूटी ॥

ए दिन पूगे आब घटाणी, तब नचित है सूती !

दादू दास कहै ऐसे काया, जेमी गागरि फूटी ॥^४

संसार की नश्वरता का वर्णन करते हुये सन्त कवि 'रज्जब' जी कहते हैं जिस तरह बिजली आकाश में चमक कर तुरन्त ही थोड़ी देर प्रकाश करके नष्ट हो जाती है उसी तरह इस संसार में यह जीव का निवास स्थिर नहीं है। जिस तरह सावन के महीने में आकाश में मेघ उमड़ आते हैं और पल भर में ही नष्ट हो जाते

१. कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण—सप्तपदी रमैणी, पृ० १७३, पद २।

२. वही, चित्तावली को अंग, साखो १३, पृ० १६।

३. विषम संसार ब्याल व्याकुल तदै, मोह गुन बिषै संग बैध भूता।

—रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पृ० १०, पद २१।

४. दादूदयाल—सं० परशुराम चतुर्वेदी, राग सारंग, छन्द ३, पृ० ४९२।

२५६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

हैं उसी तरह का संसार में यह शरीर पल भर में ही नष्ट होने वाला है ।^१

सृष्टि की उत्पत्ति विकास एवं स्थिति — जैसा कि हम पहले बता चुके हैं आरम्भ मे यह संसार कैसा था इससे पूर्व क्या था ? इन विचारों का आभास ऋग्वेद के नासदीय सूक्त और यजुर्वेद के अन्तिम अध्याय में मिलता है ।

नासदीय सूक्त के इसी कथन को जायसी ने भी अपने अखरावट में दुहराया है ।^२

सन्त कबीर ने सृष्टि उत्पत्ति के पूर्व की स्थिति के सम्बन्ध में वर्णन करते हुये कहा है कि प्रारम्भ में न वायु था न पानी था, न सृष्टि ही उत्पन्न हुई थी न प्राण था न शरीर । न पृथ्वी थी न आकाश था । न बीज था न फल-फूल । न विद्या थी न वाद-विवाद था । न गुरु था न शिष्य था उस समय केवल वही केवल एक इन्द्रियातीत अपने स्वरूप में स्थित था ।^३ कबीर का यह कथन नासदीय सूक्त से बहुत कुछ मिलता-जुलता है । किन्तु कबीर केवल इसी विश्वास पर ही दृढ़ नहीं है ।

सृष्टि रचना के सम्बन्ध में सन्तों के कई विचार हैं । एक ही सत भी भिन्न-भिन्न परिस्थितियों में सृष्टि के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न विचार व्यक्त करने लगता है । कबीर ने सृष्टि सम्बन्धी चार प्रकार के विचारों को अपनी रचनाओं में व्यक्त किया है :—

(१) ओंकार द्वारा सृष्टि रचना ।^४

(२) तूर (प्रकाश) द्वारा सृष्टि रचना ।

(३) माया द्वारा सृष्टि रचना ।

(४) गणोत्कर्ष द्वारा सृष्टि रचना ।

ओंकार और शब्द^५ से सृष्टि उत्पत्ति की कल्पना वेदों के अनुकूल है । 'कबीर' ने कुछ स्थलों पर प्रकाश अथवा तूर से भी सृष्टि की उत्पत्ति बतलाया है ।

१. दामिन दमकहि देखि लै, केतक बेर उजास ।

त्यूं रज्जब संसार मे, अस्थिर नाही बास ।।

जैसे सावण के समे, धनक उदै आकास ।

रज्जब पलटै पलक मैं, त्यूं तन छिन मैं नाश ।।

— रज्जब बानी—डॉ० ब्रजलाल वर्मा, काल कौ अंग, साखी ११, पृ० १८६ ।

२. अखरावट—जायसी, दोहा १ ।

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण अष्टपदी रमैणी, छन्द १, पृ० १८१ ।

४. ओंकार आदि है मूला, राजा परजा एकहि सूला ।

—कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, चौपदी रमैणी १, पृ० १८५ ।

५. 'बागेव विश्वाः भुवनानि जज्ञे'—ऋग्वेद सूक्त १।३।२२ ।

अला एकै नूर उपनाया, ताकी कैसी निश ।

ता नूर थे सब जग कीया, कौन भला कौन भंश ॥^१

कबीर ने माया से सृष्टि की रचना का उल्लेख करते हुये कहा है कि स्रष्टा त्रिगुणमयी माया के द्वारा पाँच तन्वों के सम्मिश्रण में जरायुज, अंडज, स्वेदज तथा उद्भिज चार प्रकार की सृष्टि की । इन जीवों के लिये अलग-अलग पाप-पुण्य मान, अभिमान, अहंकार, मोह-माया, संपत्ति-विपत्ति आदि बन्धनों का निर्माण किया ।

एक विनांनो रच्या विनांन, सब अघान जो आपै जान ।

सत रज तम थे कीन्हो माया, चारि खानि बिस्नार उपाया ॥

पंच तत ले कीन्ह बंधानं, पाप पुनि मान अभिमानं ॥

अहंकार कीन्हें माया मोह, सम्पत्ति-विपत्ति दीन्हो सब कोइ ॥^२

कबीर का यह सृष्टि वर्ण साख्य वादियों के गुण परिणामवाद से भी प्रभावित प्रतीत होता है ।

‘सिक्ख गुरु नानकदेव’ ने भी सृष्टि रचना के पूर्व की स्थिति का वर्णन ठीक वैसा ही किया है जैसे उपनिषदों, वेदों और जायसी की रचनाओं में मिलता है । उनका कथन है कि अगणित युगों पूर्व यहाँ महान् अंधकार था । न तो पृथ्वी थी और न तो आकाश था । प्रभु का अंगार हुक्म मान था । न दिन था न रात थी । न तो चन्द्रमा था न तो सूर्य । आदि आदि ।^३ सृष्टि के मूलारम्भ में परम तत्त्व को गुरु ‘नानकदेव’ ‘ओकार’ नाम से पुकारते हैं और सृष्टि उत्पत्ति का कारण मानते हैं ।

ओ ओंकार ब्रह्मा उत्पत्ति । ओ अंकार की आ गिति चिति ।

ओ अंकार तैल जुग भये । ओ अंकार वेद निर भये ॥^४

साख्य मतानुसार सृष्टि रचना के मूल कारण पुरुष और प्रकृति है, किन्तु गुरु नानक इस मत से सहमत नहीं हैं वे परमात्मा को ही सृष्टि का मूल कारण मानते हैं—उनके मतानुसार सृष्टि को रचना परमात्मा के हुक्म से होती है ।

हुकुमी होवनि आकार, हुकुमन कहिया जाई ।^५

सतों के सृष्टि तत्त्व पर सूफी प्रभाव—सृष्टि की उत्पत्ति विराम एवं स्थिति

१. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, पदावली ५१, पृ० ८१ ।

२. वही—बड़ी अष्टपदी रमैणी, पृ० १७४, पद १ ।

३. नानक वाणी—सं० डॉ० जयराम मिश्र—रागमाह सोनहे महला १५, पद १५

४. वही रामकली महला १ दखणी ओ अंकार

५. नानक वाणी सं० डॉ० जयराम मिश्र, जपु जी २, पृष्ठ ८०

२५८ : मध्ययुगीन सूफी और संत साहित्य

के सम्बन्ध में मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों ने जो चिंतन किये हैं उससे स्पष्ट है कि उनकी विचारधारा इस सम्बन्ध में अनिश्चित है फिर भी संतों ने ओंकार, गुणोत्कर्ष, तथा माया द्वारा सृष्टि की रचना के सिद्धान्त को तो सीधे उपनिषदों से ग्रहण किया है किन्तु 'तूर' द्वारा सृष्टि रचना का सिद्धान्त अप्रत्यक्षतः उपनिषदों से और प्रत्यक्षतः सूफियों से ग्रहण किया है। जहाँ तक 'ओंकार' द्वारा सृष्टि रचना का सम्बन्ध है इस विचारधारा पर भी सूफी प्रभाव माना जा सकता है। कुरान मजीद में यह माना गया है कि सारी सृष्टि अल्लाह द्वारा निर्मित हुई है। सूर : फातिर में लिखा है—“क्या तुमने नहीं देखा कि अल्लाह आसमान से पानी बरसाता है। फिर उसके द्वारा हमने फल निकाले, जिनके रंग विभिन्न प्रकार के होते हैं। इसी तरह आदमियों और जानवरों और चौपायों की रंगते भी कई-कई तरह की हैं।” यदि कुरान के इस कथन से कबीर के ‘सत रज तम रें कीन्ही माया। चारि खानि विस्तार उपाया’ की तुलना की जाय तो बहुत कुछ साम्य मिलता है। जायसी के पद्मावत में कुरान की यही विचारधारा प्रतिध्वनित हुई है जो कबीर को प्रभावित किये बिना नहीं रह सकी।

कीन्हेसि प्रथम जोति परकासू। कीन्हेसि तेहि पिरीत कैलासू।

कीन्हेसि अग्नि पवन जल खेहा। कीन्हेसि बहुते रंग उरेहा।

कीन्हेसि धरती सगर पतारू। कीन्हेसि वरन बरन ओतारू ॥^२

सृष्टि सम्बन्धी सूफियों की सर्वात्मवादी विचारधारा के अनुसार सारी सृष्टि ही परम तत्व भय है। उसके समान कोई दूसरा नहीं है। यह सृष्टि दर्पण के समान है जिसमें उस परम तत्व का स्वरूप दृष्टिगोचर होती है।

दोसर ना कतहूँ तुव जोरा। दर्पन सिस्टि रूप मुख तोरा।^३

हिन्दी संत कवियों ने भी प्रायः इसी भावना से प्रभावित हो सारी सृष्टि में उस परम सत्ता को व्याप्त माना है। संत कवि सुंदर जी की वाणी में सूफी भावना से साम्य रखने वाली यह विचारधारा देखिये :—

जैसे एक व्योम पुनि बादर सों छाये रह्यो,

व्योम नहिं देषत देषत बहुसृष्टि को ॥

तैसे एक ब्रह्म ही विराजमान सुन्दर है,

ब्रह्म को न देषे कोऊ, देषे सब सृष्टि को ॥^४

जन्मान्तर बाद और कर्मवाद—यद्यपि सूफीमत का मूल स्रोत कुरान है

१. कुरान मजीद मकतबा अलहसनात रामपुर-सूर: फातिर: पार: २२, पृष्ठ ५१७

२. जायसी ग्रंथावली—पद्मावत—स्तुति खंड छंद १

३. मंजन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद ६, पृष्ठ ७

४. सुन्दर दर्शन—डॉ० त्रिलोकीनारायण दीक्षित, पृष्ठ २२६ पर उद्धृत

किन्तु सूफी कुरान के अनुसार पुनर्जन्म की असंभावनाओं पर आस्था नहीं रखते। वे भारतीय दर्शन के अनुसार पुनर्जन्म और कर्मवाद पर विश्वास रखते हैं। इस जीवन में जो कुछ भी हो रहा है उसका पूर्व जन्म से निश्चय ही सम्बन्ध है ऐसा उनका विश्वास है। मंशन कृत मधुमालती में राजकुमार मधुमालती से कहता है कि मैं पूर्व दिनों से ही जानता हूँ कि तुम्हारी प्रीति के जल में मेरी मिट्टी को सानकर विधाता ने इस शरीर की रचना की।

पुन्ब दिनन सेउं जानहुँ, तुम्हरी प्रीति के नीर।

मोहि साटी विधि सानि के, तो यह सिरैउ सरीर ॥^१

सूफी भाग्यवादी हैं। वे ब्रह्म लेख को अमिट मानते हैं। चाहे कितना ही प्रयास किया जाय किन्तु वह किसी के मिटाये नहीं मिट सकती। कुतुबन कृत भूगावती में जब कुमार रूपमिनी को त्याग कर योगी बन कर चला जाता है तो रूपमिनी कहती है कि जो कुछ कर्म में लिखा था वही हुआ। उस भ्रमर ने कमल कोष रूपी हृदय में छेद कर मेरी माया ममता, छोड़ दी। जिस दिन विधाता ने मेरी रचना की उसी दिन कपाल में मेरा कर्म फल भी लिख दिया था। सात स्वर्ग तक भी चढ़ दौड़ तो ललाट के वे अंक मिट नहीं सकते हैं :—

जो किछु करम लिखा सो भया। उनकी कोर छाड़िस मौ भया।

जेहि दिन विधना निरमए, तेहि दिन लिखा कपार ॥

सात सरग चढ़ि धावौ, कोई अंक न मिटइ लिलार ॥^२

जन्मान्तरवाद के ये सिद्धान्त हिन्दी सत कवियों को भी मान्य हैं। कबीर कहते हैं :—

नलिनी सायर घर किया, दौलागी बहुतेणि।

जलहो माहै जल मुई, पूरब जनम लिपेणि ॥

(क० ग्रं० काशी संस्करण माया की अंग, साखी २२, पृष्ठ २६)

मुस्लिम साहित्य में चार प्रकार के जन्मान्तर माने गये हैं :—(१) नस्ख (मनुष्य), (२) मस्ख (पशु), (३) फस्ख (वनस्पति), (४) रस्ख (धान)। 'नस्ख' को छोड़ सभी मनुष्य की पतन योनियाँ हैं। संतों ने विशेषकर कबीर ने भी इसी सिद्धान्त से प्रभावित हो तीनों पतन योनियों के लिये 'त्रियुग योनि' का प्रयोग किया है।

त्रियुग यौनि जे आहि अवेता, मानिषा जनम भयो चित्त केता ॥^३

इसी तरह सूफियों ने इस्लामी आस्था के अनुसार विभिन्न वस्तुओं ए

१ मंशन कृत मधुमालती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, पृष्ठ ६४, पद ११३

२ कुतुबन कृत भूगावती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त पृष्ठ ६४, पद ११३

३ बिचार-विमर्श—चन्द्रबली पाण्डेय, पृष्ठ २४ से उद्धृत

२६० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

जीवों की कोटियाँ अठारह हजार मानी हैं^१ जबकि हिन्दू आस्था के अनुसार यह जीव कोटि चौरासी लाख मानी गई है।^२ संतो ने जहाँ सृष्टि तत्व का वर्णन करते समय जीवों की कोटियाँ अठारह हजार मानी हैं वहाँ सूफी प्रभाव ही मानना चाहिये। सिक्ख गुरु नानक देव का कथन मुनिये :—

सहस्र अठारह कहनि कतेब अमुलू एकु धातु ।

लेखा होइ त लिखिये, लेखे होइ विणामु ॥

अर्थात् 'कतेबों' (तुरेज, अंजोल, कुरान तथा जंवर) का कथन है कि अठारह हजार आलम (दुनियाँ सृष्टि) है किन्तु वास्तव में (अमुलू) एक ही सत्ता है। यदि परमात्मा का लेखा हो तो लेखा करो। सारे लेखे जोखे नश्वर ही है।^३ किन्तु इस सम्बन्ध में यह तर्क प्रस्तुत किया जा सकता है कि गुरु नानक ने स्वयं अठारह हजार जीवों की कोटियाँ नहीं मानी हैं उन्होंने 'कतेबों' का उल्लेख मात्र किया है। वास्तव में संतों ने सृष्टि की कोटियों को हिन्दू मान्यता के अनुसार चौरासी लाख ही माना है।^४

(ब) माया सम्बन्धी संत विचारों पर सूफी प्रभाव

संतों का दृष्टिकोण—सन्त कवियों ने माया का जो चित्र रखा है उसमें उसके दो रूप सामने आते हैं :—

(क) माया का मोहक रूप। (आवरण शक्ति मय)

(ख) माया का विकराल रूप। (विच्छेप शक्ति मय)

(क) माया का मोहक रूप—यह माया का प्रत्येक रूप है सिक्ख गुरुओं के विचार से माया की रचना परमात्मा द्वारा हुई है। निरंजन परमात्मा ने स्वयं अपने आप को उत्पन्न किया है और समस्त जगत् में वही अपना खेल दिखा रहा है। उसी परमात्मा ने सत, रज और तम तीनों गुणों की रचना की है और उससे सम्बद्ध माया को पैदा किया है। मोह की वृद्धि के साधन भी उसी से पैदा हुये हैं—

आपै आप निरंजना, जिनि आपु उपाइआ ।

आपै खेलु रचाइओनु, समु जगत् सबाइआ ॥

१. कीर्तिसि सहस्र अठारह बरन उपराजि—जायसी ग्रंथावली पद्मावत, छंद ३

२. चौरासी लख भोगवै दादू लखै न कोई ।

—दादूदयाल-सं० परशुराम चतुर्वेदी—सूषि भजनम की अग, साखी ४, पृष्ठ १२६

३. तिल सुख कारनि दुख अरु मेरु । चौरासी लख लीया फेरु ।

—कबीर ग्रंथावली—काशी संस्करण बड़ी अष्टपदी रमैणी—पृष्ठ १७६

तैगुण आपि सिरजिअनु, माइआ मोह बंधाइआ ॥^१

आगे चलकर सिक्ख गुरुओं ने माया को प्रकृति (कुदरत) नाम भी दिया है।

‘आपणि कुदरत आपै जाणै’ अथवा ‘कुदरति कवण कहाँ बीचारू’ के कथन से यह स्पष्ट हो जाता है। इसी कुदरत (प्रकृति) और पुरुष (परम तत्व) के संयोग से सृष्टि की रचना मानी गई है। माया त्रिगुणों से सम्बद्ध है जब कि परमात्मा माया रहित (निरंजन) है। माया अत्यन्त ही मोहिनी शक्ति है। इसी से इसका प्रभुत्व सारे सारा में व्याप्त है। कामी पुरुष कामिनी को देख लुब्ध हो जाता है। यह माया का ही प्रभाव है। स्वर्ण, पुत्र आदि के रूप में माया ने अपने बन्धन में सबको जकड़ लिया है।

माइआ मोहि मगनु जगु छाइआ ।

कामिणि देखि कामि लोभाइआ ॥

सन्त कंचन सिउ हेतु बधाइआ ॥^२

सन्त कबीर माया के मोहिनी रूप का वर्णन करते हुये कहते हैं कि ज्ञानी और अज्ञानी सभी इससे मोहित हो जाते हैं। इससे भगकर छुटकारा नहीं मिल सकता। वह सभी को अपना लक्ष्य बनाती है।^३ ‘सन्त रैदास’ प्रभु से अपनी असमर्थता निवेदन करते हुये अपने को माया के हाथ बिका हुआ बतलाते हैं जिसके प्रभाव से चंचल मन चारों ओर दौड़ता-फिगता है और पाँचों इन्द्रियाँ स्थिर नहीं रह पाती।^४ माया को प्रबलता का वर्णन करते हुये ‘सन्त दादूदयाल’ का कथन है कि इसने देवता, मनुष्य, मुनि आदि सबको अपने वश में कर लिया है। ब्रह्मा, विष्णु, महेश भी इसके वश में हो चुके हैं यह सारे संसार के निरपर विराजमान हैं किन्तु सन्तों के चरणों के नीचे हैं अर्थात् संत जोग माया का दमन कर चुके हैं।^५ सिरजनी सन्त ‘हरिदास जी’ माया को एक ऐसा वृक्ष मानते हैं जिसके फल के रस

१. नानक बाणी—डॉ० जयराम मिश्र, सारंग की वार महला १

२. यही रागु परभाती विभास असटपदो २, पृष्ठ ७६२

३. कबीर माया मोहिनी, मोहे जाण मुजाण ।

भागा ही छुटै नही, भरि भरि मार बाण ॥

—कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, माया की अंग साखी ६, पृ० २५

४. रैदास जी की बानी, बेलविडियर प्रेस, प्रयाग. पृ० ३७, पद ७८

५. दादूदयाल—सं० आचार्य परणुराम चतुर्वेदी—माया की अंग साखी ६४, पृ०

२६२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

में विकार भरे पड़े हैं उस वृक्ष पर जीवात्मा रूपी पक्षी निरन्तर धूप का कण्ट सहता हुआ निवास करता रहता है ।^१

(ख) माया का विकराल रूप—यह माया का विक्षेपक रूप है। यद्यपि सन्तों ने माया के मोहक रूप का वर्णन अवश्य किया है किन्तु वे बराबर उससे सावधान रहने की चेतावनी देते रहते हैं। सन्त कवि 'रज्जब जी' का कथन है जिस माया ने बड़े-बड़े मुनियों को भी निगल लिया। सिद्ध और साधकों को भी खा डाला उस माया से आसक्त हो उस पर वयों विश्वास करते हो।^२ इस माया ने चौरासी लाख जीवों को दास से भी बदतर बना लिया है। इस माया (शक्ति) से बड़ा कौन महन्त है ?

चेरी के चेरी किये, चौरासी लख जन्त।

तो रज्जब वह कौन है, सकति समान महन्त ॥^३

कबीर ने इस माया के विकराल और घृणित रूप का चित्रण करते हुये उंगे डाकिनी, सर्पिणी, पापिनी आदि अनेक नामों से पुकारा है। वे कहते हैं कि माया ऐसी डाकिनी है जो संसार के सभी जीवों को खा जाती है किन्तु जब वह सन्तों के निकट जाती है तो उसके दाँत भी उखाड़ लिये जाते हैं।

कबीर माया डाकणी, सब किसहीं कै खाइ।

दाँत उपाड़ी पापणी, जे सन्ती नंड़ी जाइ ॥^४

वे माया से मुक्ति पाने के लिये अपन शरीर रूपी घर में 'आग' लगाने का निश्चय कर डालते हैं जिसके कारण वे माया से अनुरक्त हो रहे हैं। कबीर का कहना है कि एक डाइनि मेरे मन में बसती है जिसके पाँच लड़के (पंचविकार) हैं वे मुझे नाच नचाया करते हैं। मैं उस माया का दास बन गया हूँ और इसलिये चिन्ता में उसके साथ रहकर उदास हूँ।

१. जन हरीदास माया बिरछं, फल विकार रस रूप।

ता तन्वर पंखी बसै, न्याइ सहै सिरि धूप ॥

—श्री हरिदास जी की बाणी, साखी भाग, पृ० ३६६, माया की अंग, साखी ६

२. जो माया मुनियर गिनै, सिध सधिक से खाइ।

ता माया से हेत करि, रज्जब क्यूँ पतियाइ ॥

—रज्जब जी की बाणी, सं० डॉ० ब्रजलाल वर्मा, माया की अंग, साखी ११,

पृ० २२८

३. वही, पृ० २२६, साखी १७

४. कबीर प्रयाबली, काशी संस्करण, माया की अंग, साखी २१, पृ० २६

लावो बाबा आगि जलावो घरा रे, ता कारनि मन धन्धे परा रे ।
इक डाइनि मेरे मन में बसै रे, नित उठि मेरे जीय को डमै रे ॥
या डाइन्य के लरिका पाँच रे, निस दिन मोहि नचावै नाच रे ।
कहै कबीर हूँ ताकी दास, डाइनि के संगि रहे उदाम ॥^१

सिक्ख गुरुओं ने भी माया की विकरालता का वर्णन किया है । गुरु नानक देव का कथन है कि जिस प्रकार रात्रि में जब तक निद्रा रहती है हम लोग स्वप्न में भटकते रहते हैं उसी प्रकार माया रूपी सर्पिणी क वशीभूत होकर जीव चित्त में अहंता और द्वैत भाव के कारण संसार में भटकता रहता है ।^२ माया को डाकिनी कहते हुए सन्त 'दादूदयाल' जी कहते हैं कि जो लोग माया के साथ गये वे फिर लौट कर नहीं आये इसने ठिकाना नहीं किन्नों को खा डाला ।^३ सन्त 'मलूकदास' माया को टगनी नाम से सम्बोधित कर कहते हैं :—

कहै मलूका चुप करू ठगनी, औगुन रागु डुराई ।
जो जन उबरै राम नाम कहि, ताते कटु न बसाई ॥^४

इसी प्रकार सन्त हरिदास निरंजनी माया को सर्पिणी मानते हुए उसे सूखे वृक्ष की छाया से उपमा देते हैं :—

सग किया सापणि डमै, आइ अंधारे पाई ।
जन हरिदास मुक विरिछ, की छाहड़ी, कहो मुकुति क्यू जाई ॥^५

सूफी कवियों का दृष्टिकोण—हिन्दी सूफी कवियों ने माया बोधक जैतान का जो चित्रण अपने काव्यों में किया है वह मोहक न होकर अत्यन्त ही क्रूर, कृटिल, विकराल और नातक है । जायसी ने पद्मावत में जैतान और माया को पृथक्-पृथक् मान कर उन्हें क्रमशः राघव चेतन और जलाउद्दीन का रूप दिया है ।^६

१. वही, पद २३६, पृ० १२५

२. जिउ मुपनै निसि मुनीऐ, जब लगि निद्रा होइ ।

इउ सरपनि कै बस जीअडा, अन्नरि हउ मै दाइ ॥

—नानक वाणी, सं० डॉ० जयराम मिश्र, राउ निरी असदपदी १५, पृ० १५६

३. माया के संगि जे गये, ते बहुरि न आए ।

दादू माया डाकिनी, इनि केते पाए ॥

—दादूदयाल—सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—माया की अंग, साखी २४, पृ० १२६

४. मलूकदास जी की बानी, बे० प्रे० प्रयाग, शब्द ४, पृ० ११

५. हरिदास जी की बानी, मंगलदास स्वामी, पृ० ३७१ माया की अंग, साखी २३

६. जायसी ग्रंथावली पद्मावत, उपसंहार छन्द ६६५

२६४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

किन्तु अन्य सूफियों ने माया को अलग तत्व मान कर उसके चित्रण की कोई आवश्यकता नहीं समझी है। हिन्दी के सूफी प्रेमालम्बियों में वर्णित प्रेममार्ग की आपदाओं के रूप में माया का चित्रण हुआ है। कहीं समुद्र में तूफान आ जाता है। कहीं दैत्य से लड़ना पड़ता है। कहीं सर्प निगल जाता है। कहीं दानव उड़ा ले जाते हैं ये सभी चित्रण माया के लिये ही किए गये हैं। सत्य से ढिगाने के लिये कूटनियों के क्रिया-कलाप और मार्ग में साधक को मिलने वाले आकर्षक प्रलोभन माया के ही छल-छद्म हैं।

सन्त कवियों पर सूफी प्रभाव—मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों ने जहाँ माया को आकर्षक और मोहक मान कर उसे ब्रह्म की सर्जना मानी है वहाँ तो हम सूफी प्रभाव नहीं मान सकते किन्तु जहाँ सन्तों ने माया को विकराल और घृणित माना है, उगिनी, पापिनी, सर्पिणी, पिशाचिनी, डाकिनी नाम से सम्बोधित किया है वहाँ निश्चय ही उन लोगों ने माया को 'शैतान' रूप में देखा है और वे सूफियों से प्रभावित ज्ञान पढ़ते हैं। चादायन में लोरिक और चन्दा-मिलन के पश्चात् दो-दो बार सर्प दंशन (कड़वक ३०८ से ३१२ और ३१३ से ३२६) मृगावती में नायिका की अनुपस्थिति में कोठरी से निकल कर दैत्य का कुमार को उड़ा ले जाना और खाड़ी में छोड़ देना (छन्द २७३ से २७६) ये माया के शैतान कर्म ही हैं। मृगावती-मिलन के पूर्व रूपामनी का उद्धार (छन्द १२३ से १२६) और उससे विवाह (छन्द १३५ से १५२) में माया के प्रलोभनों का चित्रण हुआ है। मधुमालती में पेमा के उद्धार के लिये राक्षस (माया) का नाश राजकुमार को करना पड़ता है। (छन्द २६६ से २६८) उसमान की चित्तावली में गुफा के अजगर का सामना राजकुमार से होता है। (अजगर खण्ड ३०२) ये सभी घटनाएँ ऐसी हैं जो माया की विकरालता की द्योतक और प्रभु-प्राप्ति में बाधक हैं। माया सम्बन्धी यही प्रभाव कबीर पर दिखलाई पड़ता है :—

कबीर माया पापिणी, हरि स् कसै हराम ।

मुख कड़ियाली कुमति की, कहण न देई राम ॥१

'सन्त दादूदयाल'^२ तथा अन्य सन्त कवियों ने भी माया के छल-छद्मों, कुटिलताओं, विकरालताओं आदि का जो चित्रण किया है उस पर स्पष्ट रूप से यही सूफी प्रभाव परिलक्षित होता है।

निष्कर्ष

इस प्रकार हम देखते हैं कि यद्यपि सन्तों ने परम तत्व सम्बन्धी अद्वैतवादी

१. कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, माया की अंग, साखी ४, पृ० २५

२. दादूदयाल, सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, माया की अंग, साखी ६८, पृ० १३५

एवं सर्वात्मवादी विचारधाराओं को मूल-रूप से उपनिषदों से ग्रहण किया है किन्तु उसका अधिकांश उन्हें सूफियों के माध्यम से ही प्राप्त होता है। परम तत्त्व के संबंध में निर्गुण के साथ अशरीरी सगुण रूप की कल्पना सूफियों की ही एकमात्र देन है जिसे सन्तों ने अपनाया है। सूफियों के जन्मान्तर और कर्मवाद का प्रभाव सन्तों पर पड़ा है। उनका जैतान ही सन्तों के यहाँ 'माया' रूप में चित्रित हुआ है। सृष्टि—उत्पत्ति के सम्बन्ध में 'नूर' से सृष्टि उत्पत्ति की कल्पना को सन्तों ने सूफियों से ही ग्रहण किया है। हाँ, इतना अवश्य मानना पड़ेगा कि सन्तमत ने मात्र सूफियों में ही सब कुछ ग्रहण नहीं किया, बल्कि उसने अन्य प्रचलित मतों से भी सार ग्रहण करके अपना एक अस्तित्व स्थिर किया जो सूफियों से प्रभावित होने पर भी उससे अधिक उदार और लोकप्रिय रहा। सूफियों ने जहाँ 'अल्लाह' के नाना रूपों और नामों को बताकर यह स्पष्ट किया कि अल्लाह, खुदा, करीम, रहीम चाहे त्रिम नाम से भी पुकारो उसमें कोई अन्तर नहीं पड़ता, वहाँ सन्तों ने इस्लामी परिधि से और आगे बढ़ कर यह घोषणा कर दी कि राम-रहीम, केशव-करीम सब एक ही तत्त्व के नाम हैं चाहे मन्त्रक उमें जिस रूप में देखे, उसमें कोई भेद नहीं उत्पन्न हो सकता। फिर भी यह तो मानना पड़ेगा कि साम्प्रदायिक उदारता की यह प्रेरणा निश्चय ही उन्हीं सूफियों से ही प्राप्त हुई होगी।

सूफी और सन्त कवियों की आध्यात्मिक साधना

(तुलनात्मक साधना)

सूफी साहित्य के अध्यात्म-दर्शन की चर्चा करते समय हम बता चुके हैं कि सूफी साधना एकमात्र प्रेम साधना ही है जो योग, ज्ञान, कर्म और भक्ति से समन्वित है। प्रेम ही सूफी साधना का प्रधान अंग है। शेष योग, ज्ञान, कर्म और भक्ति उसके उपांग मात्र हैं। सूफी साधना की भांति ही भक्ति और प्रेम संत साधना के प्रमुख अंग हैं। शेष ज्ञान, कर्म और योग उसके उपांग हैं। सन्तों की समाहारी प्रवृत्ति ने अपनी साधना में जैसा कि कहा जा चुका है वैदिक अद्वैतवाद से 'तत्त्व ज्ञान' सिद्ध और नाथ सम्प्रदायों से 'योग' विशेष कर 'हठ योग', जैन, बौद्ध और ब्राह्मण धर्मों से 'कर्म' विशेषतः आचार तत्त्व विशिष्टाद्वैतवाद से 'भक्ति' और सबसे अन्त में चलकर सूफियों से 'प्रेम तत्त्व' को ग्रहण किया है। सन्तों द्वारा की गई प्रेम साधना के समन्वय से उनके साहित्य में एक अलौकिक माधुर्य का समावेश हुआ है। इस तरह दो विजातीय धर्मों के पारस्परिक संघर्ष से उत्पन्न विषम परिस्थिति का समाधान संतों की प्रेम-साधना ने कर दिया। डॉ० बड़वाल ने स्पष्ट स्वीकार किया है कि 'सम्मिलन की भूमिका का मूल आधार हिन्दुओं के वेदान्त और मुसलमानों के सूफी मत ने प्रस्तुत किया।'^१ यहाँ पर हम पृथक्-पृथक् दोनों की प्रेम-साधना सम्बन्धी दृष्टिकोणों का विवेचन कर उनके पारस्परिक प्रभावों पर विचार करेंगे।

(क) सूफी कवियों की प्रेम-साधना

यद्यपि भारतीय भक्ति में पहले भी प्रेम तत्त्व का उल्लेख भागवत आदि ग्रंथों में मिलता है किन्तु उस भक्ति में जिस देव विषयक रति का प्रतिपादन हुआ है उसमें श्रद्धा एवं भय का प्राधान्य है। हिन्दी में सर्वप्रथम साधना के निमित्त सूफी कवियों ने ही प्रेम को आधार बनाया है जिनके लिये यह 'प्रेम तत्त्व' कोई नई वस्तु नहीं थी। यह तो उन्हें परम्परा से ही प्राप्त था। भारत में आने पर जहाँ पहले से

१. हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय, डॉ० पीताम्बर बड़वाल, पृष्ठ ८६।

ही वेष्णु-प्रदाय की भक्ति परम्परा में प्रेम का उद्भव सगुणोपासना के लिए हो चुका था। इन सूफी कवियों ने निराकारोपासना में प्रेम की आधारशिला पर साधना का एक ऐसा सुन्दर भवन खड़ा किया और तत्कालीन परम्पराओं में सामग्री लेकर उसमें ऐसा पुट किया कि देखते ही बनता है।^१

सूफी प्रेम तत्व—मध्यकालीन हिन्दी सूफी कवियों ने प्रेम की अभिव्यक्ति के लिये फारसी मसनवियों के आधार पर लिखित प्रेमाख्यान काव्यों में जो प्रेम-कथाएँ लिखी उनके आधार पर हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उनका प्रेम तत्व चार प्रकार के प्रेमों में से अंतिम चतुर्थ कोटि का ही प्रेम है। प्रथम कोटि का वह पवित्र प्रेम है जहाँ अपरिचित अवस्था में बर-बागू का पाणिग्रहण हो जाता है और विवाहोपरान्त उनमें प्रेमोदय होता है। इसे दाम्पत्य परक प्रेम कहते हैं। 'ढोला मारू रा दूहा' में नायिका मारवणी का प्रेम दाम्पत्य परक प्रेम है, जिसमें नायिका का विवाह बचपन में ही हो जाता है वह पति से मिलने का प्रयास करती है और उसमें सफल भी हो जाती है। द्वितीय कोटि का प्रेम वह प्रेम है जो विवाह में पूर्व ही नायक और नायिका के परस्पर मिलन से प्रारम्भ होता है। उसमें रमणीय एकान्त स्थल, प्राकृतिक सौंदर्य, दूत अथवा दूती आदि सहायक का कार्य करते हैं। कभी-कभी नायक-नायिका में क्षणिक संयोग भी हो जाता है और फिर विरह-यातना में उन्हें अपने प्रेम के परिपक्व करने का अवसर मिलता है। असूफी प्रेमाख्यान 'माधवानल काम कदला' की कथा में नायक और नायिका का प्रेम इसी कोटि का है। इसे 'काम परक' प्रेम कहते हैं। तृतीय कोटि का प्रेम 'सत परक' प्रेम है जिसमें नायिकाएँ बराबर अपनी एक-निष्ठता एवं सतीत्व की पवित्रता का परिचय देती हैं। 'छिताई वात्ता' तथा 'सत्य-वती' असूफी प्रेमाख्यानों में चित्रित प्रेम 'सत परक' प्रेम है। चतुर्थ कोटि का प्रेम अध्यात्म परक प्रेम है जो ईश्वर के प्रति हुआ करता है। इस प्रकार के प्रेम का उदय चित्र अथवा स्वप्न में दर्शन, गुण-अवगूण अथवा किसी सुन्दर वस्तु के दर्शन से हुआ करता है। असूफी प्रेमाख्यान 'रूप मंजरी', 'वेलिक्रिसन रुकमिणी री', 'प्रद्युम्न चरित्र' आदि में इस प्रकार के प्रेम का चित्रण हुआ है। सूफी कवियों ने इसी कोटि के प्रेम की व्यंजना अपने प्रेमाख्यानों में किया है। पद्मावत में रतनसिंह को जब हिरामन तोते द्वारा पद्मावती के सौंदर्य का आभास मिलता है तो वह विरह में व्याकुल हो उसकी प्राप्ति के लिये निकल पड़ता है। दाऊद कृत चाँदायन कुतुबन कृत भृगुवती, मंसन कृत मधुमालती, उसमान की बिल्लावनी आदि सभी सूफी प्रेमाख्यानों में इसी ईश्वरीय प्रेम का चित्रण किया गया है।

सूफियों के विचार से ईश्वर स्वयं प्रेममय है अतः उससे उत्पन्न सारी गृष्टि भी प्रेम की ही प्रतिमूर्ति है। इस प्रकार लौकिक प्रेम हृदय में निहित ईश्वरीय मूल प्रेम का अभिव्यंजक है। इसी विश्वास को लेकर सूफियों ने 'इश्क मिजाजी' (लौकिक प्रेम) को 'इश्क हकीकी' (ईश्वरीय प्रेम) का आधार माना है। प्रेम का सौंदर्य से अत्यन्त ही घनिष्ठ सम्बन्ध है। प्रिय का सौंदर्य ही प्रेमी को उसकी ओर आकर्षित करता है। किन्तु यह प्रेम का मार्ग जितना ही सरल और मधुर प्रतीत होता है वस्तुतः वह उतना ही कठिन है। सूफियों ने प्रेम के साथ-साथ कष्ट का होना अनिवार्य माना है। उनका विश्वास है कि यदि प्रेम सच्चा है तो निश्चय ही कष्ट उठाना पड़ेगा। जो वस्तु अत्यन्त ही कष्ट उठाने से मिलती है वह उतनी ही प्रिय और स्थाई होती है।^१ प्रेम का खेल अत्यन्त ही कठिन होता है यदि इसे सफल कर न खेला जाय।^२ सूफी प्रेम-साधना की कठिनाइयों तथा प्रेम के लक्षणों की चर्चा हम पिछले अध्याय में कर चुके हैं।

सूफी प्रेम-साधना के उपाग—यद्यपि सूफियों ने परम तत्व की प्राप्ति के लिये 'प्रेम' को ही एक-मात्र साधन माना है किन्तु अपने इस लक्ष्य की पूर्ति के लिए उन्हें साधना के अन्य मार्गों को भी अपनाना अनिवार्य हो गया है। जैसा कि पहले बताया जा चुका है सूफी प्रेम-साधना के लिए नासूत, मलकूत, जबरूत और लाहूत ये चार मंजिलें मानी गई हैं जो क्रमशः शरीयत, तरीकत, हकीकत और माग़िफत की अवस्थाओं में प्राप्त होती हैं। 'नासूत' की मंजिल सामान्य स्थिति होती है जिसमें साधक सामान्य मनुष्य की भाँति जीवन-व्यतीत करता है। इसी अवस्था में उसे पूर्ण जन्म के पुण्य के परिणामस्वरूप ईश्वरीय सत्ता के प्रति रुचि पैदा होती है।^३ फिर वह कर्म मार्ग के कभी भोग्य पदार्थों का त्याग कर देता है। जोगी वेश में चल कर वह 'मलकूत' नामक दूसरी मंजिल पर पहुँचता है। इस मंजिल तक पहुँचने में साधक को कर्म और योग दो मार्गों का अनुसरण करना होता है। तीसरी मंजिल 'जबरूत' में साधक को ईश्वरीय सत्ता का पूर्ण ज्ञान हो जाता है। इस माग़िफत (ज्ञान) अवस्था से वह चौथी मंजिल लाहूत (हकीक) को प्राप्त होता है

१. प्रेम जो आहि बहुत दुःख पाइअ। दुःख से मिलइ सो सेंट अडाइअ ॥

—कुतुबन कृत मृगावती—डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद १६५, पृ० १६२।

२. 'प्रेम कठिन सब खेल सेउं, जो न संभरे खेल।'

—वही छंद १६५, पृ० १६२।

३. पुत्र पुत्रि फल आजु हमारा। ससि पुनिवं मुख देख तुम्हारा ॥

—मंजान कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद १०७, पृ० ८६।

और साधक ईश्वरीय प्रेम में अपने को विलीन कर देता है। यह महामिलन की अवस्था है। इस तरह सूफियों को पूर्वाभाम, प्रयत्न, प्राप्ति और महामिलन की चार अवस्थाओं के लिए क्रमशः कर्म, योग, ज्ञान, भक्ति और प्रेम इन चार भागों को अपनाना पड़ता है जिसमें प्रेम तो साधना का मुख्य अंग ही है किन्तु शेष चार कर्म, योग, ज्ञान और भक्ति-साधना के उपाग मात्र हैं। हम इनका आगे अलग-अलग विवेचन करेंगे।

सूफी प्रेम-साधना में तब—गरीबत की अवस्था में ईश्वरीय प्रेम के पूर्वाभाम के पश्चात् मलकून की दूसरी मजिन तक पहुँचने के लिये कर्म-मार्ग को अपनाना पड़ता है। साधक को 'नामूत' के सभी आकर्षक भोग्य पदार्थों में अन्विषा हो जाती है और उसके हृदय में ईश्वरीय प्रेम का उदय हो जाता है। साधक प्रेमी के विरह में तड़पने लगता है। कुतुबन कृत मृगावती में चित्रावली के चित्रित मृगी को देखकर जब राजकुँवर रोने लगता है^१ तो यही से 'मलकूत' की तैयारी प्रारम्भ हो जाती है। राजकुँवर निश्चय करता है कि जब तक मैं उसका समाचार नहीं पाऊँगा भले ही यहाँ मर जाऊँगा किन्तु अपने चित्त को नहीं झुलाऊँगा।^२ राजकुँवर का पिता आकर उसे बहुत समझाता है किन्तु राजकुँवर अपने निश्चय से नहीं डिगता।^३ राजकुँवर का यह राजसुख त्याग करना तथा दिन-रात 'मृगी' के लिये विरहाकुल रहना 'मलकूत' का 'कर्म मार्ग' है। 'जायसी के पद्मावती' में तोते द्वारा पद्मावती के सौन्दर्य का वर्णन सुनने पर राजा रत्न सिंह उसके प्रेम में अनुरक्त हो स्वप्नों के समझाने की कोई परवाह किये बिना ही राज-पाट छोड़कर योगी बन जाते हैं। हाथ में किंगरी धारण कर लेते हैं। पद्मावती के प्रेम में वे बावला हो जाते हैं। सिर पर जटायु हो जाती है। बदन के समान शीतल और सुगन्धित तथा चन्द्रमा के समान सुन्दर भुज पर भरम चढ़ाकर सारे शरीर को मिट्टी कर देते हैं।^४ यही तरीका को अवस्था कर्म मार्ग का द्योतक है। मजिन कृत मधु-

१. कुतुबन कृत मृगावती—सं० माना प्रसाद गुप्त छंद ३७, पृ० ३०।

२. जब लगि चाह न ओहि कै पाऊँ। मारो यहाँ पै चित न डोलाऊँ ॥

—वही छंद ३०, पृ० २३।

३. वही छंद ३३, पृ० २६।

४. तज राज, राजा भा जोगी। औ किंगरी कर गहेउ चियोगी।

तन बिसंभर मन बाउर लटा। अछा पैर परी सिर जटा ॥

चन्द्र बदन और चंदन देहा। भसम चढ़ाई कीन्ह तन खेहा।

—जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत जोगी बंड छंद १२६।

मालती में राजकुमार मधुमालती के विरह में विरहाकुल हो खप्पर दंड और अघारी माँगता है। मत्थे पर चक्र धारण करता है मुख पर भस्म रमाता है कानों में स्फटिक मुद्रा धारण करता है। हाथ में जलपात्र और किंगरी लेकर योगी वेण में मधुमालती की खोज में निकल पड़ता है।^१ यह उनकी कर्म-साधना ही है यही कर्म-साधना 'दाऊद कृत चांदायन' में उस समय दिखाई गई है जब लोरिक भादो की अंधेरी रात में रस्सा लेकर अकेला 'चंदा' के धवलगृह पर आरोहण करने के लिये चल पड़ता है।

छठि भादवं निसि भइ अंधियारी । नैन न सूझै बांह पसारी ॥

चला बीरु बरहा कर लावा । जिय के परै न दूसर बोलावा ॥^२

इस प्रकार सूफी कवियों ने अपने प्रेम/ख्यानों में प्रेम साधना की सिद्धि के लिये कर्म को सहायक के रूप में चित्रित किया है जिसमें साधक लौकिक सुखों का परित्याग कर ईश्वरीय प्रेम की ओर अग्रसर होता है। राज-पाट, माता-पिता, सभी का त्याग कर भस्म रमा योगी वेण में निकल पड़ना ये सभी क्रियाएँ कर्म साधना से ही सम्बन्धित हैं।

सूफी प्रेम-साधना में योग-तत्त्व—योग के प्राणायाम, ध्यान आदि से सूफियों के 'जिक्र' की क्रियाएँ बहुत कुछ मिलती-जुलती हैं। जब साधक को मुर्शीद का आशीर्वाद मिल जाता है और उसका आध्यात्मिक जीवन प्रारंभ हो जाता है तब वह सम्प्रदाय के नियमों के अनुसार बड़े ही मनोयोग के साथ अपनी आध्यात्मिक यात्रा (तरीका) प्रारंभ करता है। ऐसी स्थिति में 'मुरीद' को 'सालिक' (यात्री) की संज्ञा दी जाती है। सूफी साधक जब तक यह शरीर धारण किये रहता है तब तक वह परमात्मा के एकत्व का ध्यान और उसके नामों का स्मरण करता रहना है, ईश्वर नाम स्मरण ही सूफियों की भाषा में 'जिक्र' कहा गया है, जिसमें साधक का मन समस्त लौकिक कार्य-कलापों से विरक्त हो परमात्मा की याद में लग जाता है और उसके सिवा उसे अन्य किसी का ध्यान नहीं रह जाता। परमात्मा के स्मरण का उल्लेख कुरान में भी कई बार आया है।^३ सूफियों के यहाँ 'जिक्र' के दो प्रकार हैं—(१) जिक्र जली, (२) जिक्र खफी। 'जिक्र जली' में साधक

१. कठिन विरह दुःख गान संभारी । मागेउ खप्पर दंड अघारी ॥

चक्र माथ मुख भसम चढ़ावा । सवन फटिक मुद्रा पहिरावा ॥

—मंशन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद १७२, पृ० १४४।

२. दाऊद कृत चांदायन—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद १८८, पृ० १८३।

३. कुरान मजीद—मकतबा अलहसनात रामपुर सूर: ३३, अल अहजाब और सूर:

४१ हा० मीन० अस-सजद।

जोर-जोर से अल्लाह का नामोच्चारण इसलिये करता है कि अल्लाह के सिवा उसे किसी दूसरे का ध्यान ही न आवे। किन्तु 'जिक्र खफी' में साधक मौन हो शान्त भाव से परमात्मा का स्मरण करता है। जिक्र की ये क्रियाएँ योग के ध्यान से बहुत कुछ मिलती-जुलती हैं।

हिन्दी मूरी कवियों को योग का ज्ञान तो पहले से ही मूल सिद्धान्त के रूप में मिल ही चुका था, भारत में आकर अपने सिद्धान्तों को व्यावहारिक रूप देने के लिये प्रेमाख्यानों में वे साधक को 'तरीकत' के मार्ग पर अग्रसर होते समय 'योगी' वेश में प्रस्तुत करते हैं जो उनकी प्रेम-साधना में 'योग' के महत्व को प्रदर्शित करता है। 'मृगावती' में राजकुमार का रात-दिन 'मृगी' के ध्यान में लीन रहना तथा दूसरे को स्वप्न में भी भूल कर स्मरण न करना उसकी योग साधना है।^१ मृगावती के सुबुध्या त्याग खंड में एक योगी राजकुमार से बात-चीत करते समय योगिक क्रियाओं की ओर संकेत करते हुये कहता है.—

कुअर गुस्टि कै पूछै बाता । कंचनपुर कै जानहु साता ।

एहि ठां हुते अधिक किछु होई । अंतर तार समुंद अहइ सोई ॥

तेहि सेउं कजली वन एक आही । अंध कूप औ पथ न ताही ।

चलत - चलत पंथ पैहसि जी तै सत सै जाब ।

सत सेउं सतइ सघाती, होइहि बाघ सिघ नहि खाब ॥^२

अर्थात् कुअर ने गोष्ठा करके उससे बात पूछी—“क्या तुम कंचनपुर की सात स्थिति जानते हो ?” उसने उत्तर दिया यहाँ में वह कुछ ही अधिक दूरी पर होगा। उसके बीच में एक तार समुद्र पड़ता है। वहाँ से चलकर एक कदली वन मिलता है। वह अंधे कुएं जैसा है और उसमें रास्ता नहीं है। यदि तू सत्यपूर्वक जायेगा तो तुझे अवश्य उसमें मार्ग मिल जायेगा। सत्य से ही सत्य तेरा साथी बन जायेगा और बाघसिंह तुझे नहीं खा पायेगे।” कुतुबन द्वारा प्रस्तुत यह वार्त्ता योगोपदेश का प्रतीक है जिससे राजकुमार योगी से ‘कंधा’ माँग तथा उसे भिक्षा देकर उसकी समस्त योग सज्जा को प्राप्त कर लेता है।^३ श्रीक इसी प्रकार जायसी के

१. निसि बासुर विधि तैसोहि दोमर चित्त न कराहि ।

चित्त महतु गयंद जेउं, कैसोहं उतरि न जाइ ॥

—कुतुबन कुन मृगावती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ३८, पृ० ३० ।

२. वही छन्द १५८ पृ० १२६ ।

३. कुअर कहा हम कंधा देह । जो किछु चही सैं हम सेउं लेह ।

कुअर आनि बहु भिख्या दिहीं । जोगी सनां साज सब लिही ॥

—वही छन्द १५६, पृ० १२६ ।

२७२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

पद्मावत में भी रत्नसिंह पद्मावती की खोज करने के लिये प्रस्थान करने से पूर्व योगी वेश धारण कर लेता है :—

मेखल सिंघी चक्र संघारी ! जोग बाट हदराछ अधारी ।
कंधा पहिरि दंड कर गहा । सिद्ध होइ कहें गोरख कहा ॥
मुद्रा सवन कंठ जप माला । कर उदपान कांठ बघछाना ।
पावरि पांव दीन सिर छाता । खप्पर लीन्ह भेस करि राता ॥^१

मंशन कृत मधुमालती में भी राजकुमार मधुमालती के लिए प्रस्थान करने से पूर्व योगी वेश ही धारण करता है :—

उदपानी कसि कै कर साटी । गुन किंगरी बैरागी ठाटी ।
कंधा मेखलि विरकुटा, जटा परी सिर केस ।
बज्र कछौटी बाधि कै, किय गोरख का वेस ॥^२

योगी वेश सम्बन्धी इन उद्धरणों के उल्लेख से यह स्पष्ट हो जाता है कि सूफी प्रेम साधना में चित्त की स्थिरता के लिये 'योग तत्व' को भी स्थान दिया गया है जिसके माध्यम से साधक लौकिक भोग्य पदार्थों का परित्याग कर एकमात्र साध्य की प्राप्ति के लिये चितनशील बन जाता है । फिर भी सूफी प्रेमग्रन्थानों में कवियों ने केवल योग साधना का संकेत मात्र ही किया है उसके विवेचन की ओर उनका ध्यान नहीं गया है । सूफियों ने कर्म और योग का सहारा 'तरीकत' की मंजिल तक पहुँचने मात्र के लिये ही किया है ।

सूफी सन्त साधना में ज्ञान-तत्त्व—कर्म और योग की सहायता से साधक संयमित हो एकनिष्ठ भाव से 'तरीकत' की मंजिल पार कर लेता है तो उसे हकीकत की मंजिल पर 'ज्ञान तत्व' का अपेक्षा होती है । हकीकत की मंजिल पर साधक परमात्मा पर पूर्णतः निर्भर (तबक्कुल) हो जाता है । साधक परमात्मा का सांनिध्य प्राप्त कर प्रेम और मिलन के प्रकाश में परमात्मा के ऐश्वर्य को देखता है तथा ससार में रहते हुये भी पर-जीवन के रहस्यों का भेदन करता है ।^३ प्रेम क द्वारा ही उसे मारिफ (ज्ञान) की प्राप्ति होती है किन्तु ऐसा नहीं होता कि ज्ञान की प्राप्ति के साथ ही साथ प्रेम की समाप्ति हो जाय, और ज्ञान अपने विशुद्ध रूप में साथ-साथ बने रहते है । इसी से सूफियों का ज्ञान उपनिषदों के ज्ञान की भाँति शुष्क ज्ञान नहीं रह जाता । हिन्दी सूफी प्रेमग्रन्थानों में सूफियों ने हकीकत

१. जायसी ग्रन्थावली पद्मावत—योगी खंड, छन्द १२६ ।

२. मंशन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १७२, पृ० १४५ ।

३. सूफीमत साधना और साहित्य—श्री रामपूजन तिवारी, पृ० ३२६ ।

की इस संजिल को नायक-नायिका के दर्शन के समय दिखलाया है। प्रायः प्रथम दर्शन में साधक अपने 'अह' को भूल कर अचेत हो जाता है और चेतना आने पर वह गुरु की कृपा से पुनः उसके दर्शन करने पर सफल होता है। दाऊद कृत चांदायन में 'चंदा' द्वारा लोरिक को शीश झुकाकर प्रणाम करने पर लोरिक अचेत हो जाता है और उसका मन चंदा के सौन्दर्य पर मुग्ध हो जाता है। उसका मुख 'मेंमर' तथा पीत वर्ण का हो जाता है, नेत्र अत्यन्त ही मंत्प हो जाते हैं, और काया मूख जाती है। यथा—

चांद सीसु भगवंतहि नावा । भा अचेनु मन चैनु गंवावा ।

मुनिवर मन देखन गुन गएऊ । पीत बरन मुख मेंमर भएऊ ॥

नैन झुरहि अति क्या मुखानी । धनि घातुक चखि हवा बिनानी ।^१

फिर बृहस्पति द्वारा 'चंदा' और लोरिक के मिलन हो जाने पर लोरिक कहता है कि ऐ चंदा तुम्हारे प्रेम का वृक्ष मेरे हृदय में ऐगा लग गया है कि उसकी जड़ें धरती में और कोपलें स्वर्ग में निकल रही हैं अब उसके लिये भले ही जी जाता है तो जाय ।

तहं तोरइ रंग बिरवा, हिरदई नागेउ आइ ।

कोप सरग जरि धरती, जिय बर जाइ त जाइ ॥^२

मुगावती में राजकुंवर मुगावती के दर्शन मात्र से ही चेतना हीन हो जाता है और मूर्च्छित हो गिर पड़ता है ।^३ ईश्वरीय प्रेम से जब साधक अपनी चेतना का विस्मरण कर देता है तो यही से उसे ईश्वरीय ज्ञान की अनुभूति होने लगती है। वह अपने प्राण को उसी दिन निकला हुआ समझने लगता है जिस दिन से उसके हृदय में प्रेम प्रीति के रस की वृद्धि होने लगती है ।—

मैं आपन जिय तहियंइ काडा । प्रेम प्रीति रस जेहि दिन बाढा ॥^४

पद्मावत में वसन्तोत्सव मनाने हेतु आई हुई शिव मंदिर में पद्मावती के दर्शन से रत्नमेन अचेत हो धरती पर नोटने लगते हैं । उनमें पहले की भांति भीम

१. दाऊद कृत चांदायन—स० डा० माता प्रसाद गुप्त, पृ० १६४, छन्द १६८ ।

२. वही, पृ० २०४, छन्द २१० ।

३. तब लगी ओइं दखो अपठरा । चेत बिलान मुरुझि के परा ॥

—कुतुबन कृत मुगावती—स० डा० माता प्रसाद गुप्त, मुगावती दर्शन खंड,

छन्द ४७, पृ० ३७ ।

४. कुतुबन कृत मुगावती—स० डा० माता प्रसाद गुप्त, पृ० १८७, छन्द २२२ ।

२७४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

और बलि जैसी शक्ति नहीं रह जाती । प्राण विहीन उनका शरीर असहाय हो जाता है ।

परी क्या मुँह लोटे, कहाँ रे जिउ बलि भीउ ।

को उठाइ बैठारे बाज, पियारे जीव ॥^१

फिर पद्मावती के सौन्दर्य का बोध हो जाने पर राजा रत्नसेन अपने को शूली पर चढ़ने के लिये न्योछावर कर देने हैं और कहते हैं :—

रग तुम्हारेहि रातेउं, चढ़ेउं गगन होइ सूर ।

जहं ससि सीतल तहं तपौ, मन हीछा धनि पूर ॥^२

मंजन कृत मधुमालती में प्रेमा के मुख से मधुमालती के आगमन की सूचना पा राजकुमार के चित्त में सात्विक भाव उठ पड़ते हैं । शरीर में कंपन होता है । बाणी मूक हो जाती है । चेतना लुप्त हो जाती है । नेत्र झँपने लगते हैं, मानो अग्नि में राँगा ढुलक कर निस्तेज हो गया हो ।^३ प्रेमा की सहायता से चेतना आने पर वह कहता है :—

कहेसि कौन दिन आजु सुहावा । जु हौं बास प्रीतम कर पावा ।

फूली मकुत प्रेम फुलवारी । जेहि सुवास प्रीति महि सारी ॥^४

इस तरह सूफी साधना में ज्ञान तत्व का जो चित्रण किया गया है वह साधना के अन्तिम चरण पर पहुँचने का मार्ग है जहाँ से साधक प्रियतम का साक्षात् प्राम्प्य प्राप्त कर अपने 'अहं' भाव का त्याग कर महामिलन की स्थिति में आ जाता है और अपने चरम लक्ष्य को प्राप्त कर लेता है । इस अवस्था तक पहुँचते-पहुँचते साधक की आत्मा का लय हो जाता है जिसे सूफियों के शब्दों में 'फना' कहा जाता है ।

सूफी प्रेम-साधना में भक्ति-तत्व—सूफी प्रेम साधना में प्रियतम के प्रति जो भी श्रद्धा व्यक्त की गई है उनके मूल में दाम्पत्य प्रेम ही विराजमान है । भक्ति के अन्य भाव, वात्सल्य भाव आदि के दर्शन सूफियों की प्रेम साधना में नहीं होते । इसीलिये उनको साधना भक्ति प्रधान न कही जाकर केवल प्रेम प्रधान ही मानी

१. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत बसन्त, खंड छन्द २०१ ।

२. वही—पद्मावती रत्नसेन भेंट, खंड छंद ३२५ ।

३. जबहीं सखि मधु नाउ सुनावा । दरसेउ सुनतहि सात्तिक भावा ।

कंप भाउं मुख आउ न बैता । चितहि चेत गा आपै नैना ॥

—मंजन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ३१६ पृ० २७० ।

४. वही, छन्द ३१७, पृ० २७१ ।

गई है। साधक साध्य के प्रति जो भी त्याग करता है वह प्रेम के कारण करता है श्रद्धा के कारण नहीं। वह अपने साध्य से बिल्कुल ही निर्भय है। भक्ति के अन्य भावों में श्रद्धा के साथ-साथ भय का भी सम्मिश्रण रहता है किन्तु सूफियों की प्रेम स्वरूपा भक्ति में माधुर्य के साथ-साथ आत्म-त्याग और निर्भीकता है। वह किसी भी धमकी से डरने वाला नहीं है। 'चाँदायन' में जब 'चंदा' लोरिक को यह धमकी देती है कि तू अपनी मृत्यु को हटाकर भले ही यहाँ आ गया किन्तु वह किसी प्रकार हटाई नहीं जा सकती। यदि तू ने बिस्तरे पर पैर रखा तो तू अपने प्राण गंवा कर ही जायेगा।^१ तब लोरिक निर्भीकता से कहता है कि हे चंदा मैं तो तभी मर गया जब मैंने तुझे देखा था। आज तुझे देखकर विशेष रूप से मर गया। इस समय तू मृतक को मार रही हो इसमें क्या तेरा महत्व है ?

हउं तउ मरिउं जउंहि तू देखी। तोंहि देखि घनि मुहउं विसेखी।

मुएं जो मारइ सो कस आहा। चांद मुएं कर मारब काहा ॥^२

कुतुबन कृत मृगावती में प्रेम की कठोरता का अनुभव करते हुए राजकुमार सबको चेतावनी देता है कि प्रेम विष में परिपूर्ण सर्प होता है कर्मों का लंगर लेकर ही उसमें पार पाया जा सकता है। वही बुद्धिमान है जिसने प्रेम का खेल नहीं खेला है निश्चय ही वह बावता है जो प्रेम रूपी सर्प के मुख में अंगुली डालता है। अतः किसी को प्रेम नहीं करना चाहिये। प्रेम करके जो सुख की कामना करते हैं वे सचमुच मूर्ख हैं।

पेम भुअंगम है बिस भरा। करमहि लै लंगर नोसरा।

सोइ सरेख जो पेम न खेला। बाउर पै अंगुरी मुख गेला ॥

पेम किये दुख पाइअ, पेम न करियो कोइ।

जो मुख चाहइ पेम करि, मुरिखा कहिअइ सोइ ॥^३

किन्तु राजकुमार के इस कथन का यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि प्रेम बुरी चीज है। यहाँ जो कुछ भी प्रेम के सम्बन्ध में कहा गया है वह प्रेम की कठोरता दिखलाने के लिए कहा गया है। सूफियों का यह प्रेम स्वरूपा भक्ति कठोर होते हुए भी आनन्द प्रदायिनी है। इसमें साधक को साध्य के प्रति अनन्य प्रेम है वह

१. मीचु टारि तू आतेसि, कइसैंड मेटे न जाइ।

पाउ धरहि तोंहि बिदतर, जाहूहि जीव गंवाइ ॥

—दाऊद कृत चाँदायन—सं० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १६६, पृष्ठ १६४।

२. वही, छन्द २००, पृष्ठ १६५।

३. कुतुबन कृत मृगावती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १६५, पृ० १३५।

किसी के यहां तक कि स्वयं साध्य के बहकावे में भी आकर प्रेम मार्ग से विचलित नहीं हो सकता। 'मृगावती' में जब राजकुंवर सरोवर में स्नान करते समय 'मृगावती' के वस्त्र चुरा लेता है तब मृगावती राजकुंवर को समझाती है कि हे राजकुमार मैंने तेरे लिये ही 'मृगी' का रूप धारण किया था। दूसरे वर्ष भी मैं तुम्हारे लिये आई और सखियों, सहेलियों को भी साथ लाई। फिर तीसरी बार हमने एकादशी का बहाना किया और शीघ्र ही आ गई। तूने इस कारण से मेरा वस्त्र छिपा दिया और सखियों, सहेलियों से साथ छुड़ा दिया। जहां मैं स्वयं तुम्हारे आदेश का पालन करने को तैयार हूँ वहाँ तुम्हें चतुराई करने की आवश्यकता ही क्या है? इस तरह मृगावती के लाख समझाने पर भी राजकुमार उसके बहकावे में नहीं आता। वह निर्भीकतापूर्वक नकारात्मक उत्तर देता है :—

तोर चीर हौ देइ न पारौं कही धाइ हम बात ।

तन मन जीउ हमारेउ, अरपउं, देउं चीर तै सात ॥^१

जायसी के पद्मावत में जब राजा रत्नसेन को शूली पर चढ़ाने के लिये लाया जाता है और फिर उससे जाति, जन्म और नाम पूछा जाने लगता है तो वह निर्भीकता से उत्तर देता है कि आज हमारे जीवन की अवधि पूरी हो गई है इसलिए मैं यहाँ से लात मुख होकर जा रहा हूँ आप लोग जल्दी कीजिए। शीघ्र ही मुझे मार डालिए। मेरे संबन्ध में और कुछ बातें न पूछिये।^२ साधक की इस प्रेम स्वरूपा भक्ति में एक निष्ठा एवं निर्भीकता के साक्षात् दर्शन होते हैं। प्रेम मार्ग का पथिक कठिनाइयों से वस्तु हो पीछे हटना नहीं जानता। मधुमालती में राजकुमार अपनी प्रेम-साधना के दृढ़-निश्चय के सम्बन्ध में कहता है :—

घाई पेम समुंद मह देखु, दौरि धसि लेउं ।

कै मानिक लै निकरी, कै ओहि पंथ जिउदेउं ॥^३

इस तरह हम देखते हैं कि सूफी कवियों के यहाँ हिन्दी सन्तों की भाँति 'भक्ति' तत्त्व नाम का कोई अलग मार्ग नहीं है जो कुछ भी है वह दम्पति प्रेम से परिपूर्ण है। भय मिश्रित श्रद्धा का उसमें अभाव है। चारों ओर प्रेम ही प्रेम

१. कुतुबन कृत मृगावती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द ८३, पृ० ६४ ।

२. आजु अवधि सिर पहुँची, किए जाहु मुख रात ।

बेगि होहु मोहि मारहु जिनि चालहु यह बात ॥

— जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत छन्द २६६ ।

३. मंझन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १५१, पृष्ठ १२७ ।

है जो निश्चल, निष्कण्ट, निर्भीक और एकनिष्ठ है। मधुमालती में राजकुमार अपनी प्रेम स्वरूपा भक्ति का इस प्रकार चित्रण करता है :—

तोहि बिनु मोहि जग जीवन नाही । तुम सरीर मैं तुम्ह परिछाही ।
तुम्ह सों प्राण मैं क्या तुम्हारी । तुम्ह ससि मैं सो तोरि उजियारी ॥
प्राण क्या कहं जेउ प्रति पारै । मसि संतन उजियारी सारै ।
मै आपुन तेहि दिन परिहरा । जेहि दिन तोर पेम ब्रिय धरा ॥^१

यही एक निष्ठा, यही मधुरा-भक्ति सूफी प्रेम साधना का एकमात्र प्राण है जो आगे चलकर हिन्दी सन्त कवियों के शुष्क ज्ञान मिश्रित भक्ति को दम्पति प्रेम की सरसता में सराबोर करने की प्रेरणा प्रदान करता है।

(ख) हिन्दी सन्त कवियों की प्रेम-साधना का स्वरूप

मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों की साधना में भक्ति और प्रेम की प्रमुखता के साथ-साथ ज्ञान कर्म और योग तत्वों के सम्मिश्रण का उल्लेख हम पहले ही कर चुके हैं। भक्ति-तत्व तो सन्तों ने भागवत धर्म एवं वैष्णव सम्प्रदायों से ग्रहण किया किन्तु प्रेम तत्व विशेष कर दाम्पत्य प्रेम को उन्होंने सूफियों से ही ग्रहण किया है। अतः सूफी कवियों की प्रेम साधना के साथ इनकी तुलना करने के पूर्व इनकी प्रेम साधना पर भी विचार कर लेना आवश्यक है।

हिन्दी सन्त काव्य में प्रेम तत्व—हिन्दी सन्त कवियों के ज्ञान की शुष्कता को सरस बनाकर लोकप्रिय बनाने का श्रेय 'प्रेम' को ही है। सन्त कवियों ने अपने निर्गुण ब्रह्म के प्रति भक्ति के साथ प्रेम का जो पुट दिया उसमें गाधुर्य की धारा निकली और ज्ञान के साथ-साथ प्रेम का समन्वय हो जाने से उसमें सर्व-प्राप्तता आ गई। कबीर जैसे सन्तों ने ईश्वर की एक और अमूर्त सत्ता को बाहरी कर्मकाण्डों द्वारा अप्राप्य बतलाया और केवल उसकी प्रेमानुभूति को ही सम्भव माना। सन्तों का विचार है कि प्रभु की सत्ता सर्वत्र विद्यमान है। मनुष्य का हृदय भी उसका मन्दिर है अतः बाहर ढूँढ़ने की अपेक्षा उसे भीतर ही ढूँढ़ना अच्छा है। तात्त्विक दृष्टि में तो यह भावना रामानन्द में ही पूर्ण हो गई थी। कबीर ने उसको प्रतीक का वह आवरण दिया जिसमें 'मजनु' को अल्लाह भी लैला नजर आने लगा।^२ इस तरह सन्तों ने प्रभु के प्रति भक्ति के साथ-साथ प्रेम का समन्वय किया। 'कबीर' का कहना है कि :—

१. वही, छन्द १२६, पृष्ठ १०८।

२. हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय—डॉ० पीताम्बर दत्त बडवाल, पृष्ठ ८६-

कबीर हंसणां दूरि करि, करि रोवण सौं चित्त ।

बिन रोयां नयूं पाइये, प्रेम पियारा मित्त ॥^१

प्रेम के महत्व को बतलाते हुये कबीरदास जी कहते हैं कि हृदय में प्रेम के प्रकाशित होने पर आत्मा और परमात्मा का जो प्रिय और प्रेमी का सनातन सम्बन्ध है वह जाग उठा । इस प्रेम-भावना के जगने से अज्ञान वश जो भ्रम था वह नष्ट हो गया एवं प्रिय-ब्रह्म मिलन का अमिट सुख प्राप्त हो गया । इस शरीर में ईश्वरीय प्रेम के उदित होने पर हृदय उस प्रेम ज्योति से ज्योतिर्मान हो गया । साधक का मुख सुगन्ध से परिपूर्ण हो गया और उसकी वाणी से भी सुगन्ध निकलने लगी :—

पिजर प्रेम प्रकासिया, जाग्या जोग अनन्त ।

संसा खूटा सुख भया, मित्या पियारा कंत ॥

प्यंजर प्रेम प्रकासिया, अंतरि भया उजास ।

मुख कस्तूरी मंह महो, वाणी फूटी बास ॥^२

प्रेम की दुरुहता को बतलाते हुये सन्त कवि रैदास जी कहते हैं कि श्याम के प्रेम का मार्ग अत्यन्त ही दुरुह है । इस मार्ग पर अकेले ही चलना होता है कोई भी साथ नहीं होता ।

श्याम प्रेम का पंथ दुहेला । चलन अकेला, कोई संग न हेला ॥^३

‘सन्त दादू दयाल’ जी का कथन है कि प्रेम की सरिता में ही आत्मा और परमात्मा केलि करके एकत्व को प्राप्त होते हैं । सहज सरोवर में प्रेम की तरंगों पर जीवात्मा और परमात्मा झूला झूलते हैं । यह मन अपने स्वामी के साथ क्रीड़ा करता है । यथा :—

दादू दरिया प्रेम का, तमै झूलें देइ ।

एक आतम पर आतमा येक मेकर स होइ ॥

दादू सरवर सहज का, तामैं प्रेम तरंग ।

तहाँ मन झूलै आतमा, भपणी साईं संग ॥^४

रज्जब जी के विचार में प्रेम अग्नि है तथा जीवात्मा एवं परमात्मा दोनों अंश और अंशी रूप में कंचन हैं । प्रेम की अग्नि दोनों को पिघला कर एक में मिला

१. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण—बिरह कौ अंग—साखी २७ ।

२. कबीर ग्रन्थावली—(काशी संस्करण) परचा कौ अंग, साखी १३, १४ ।

३. रैदास जी की बानी—बे० बे० प्रेस प्रयाग, पृष्ठ ३०, शब्द ६४ ।

४. दादूदयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, परचा कौ अंग, साखी ६३, ६६ ।

देती है। प्रेम के उत्पन्न हो जाने से जीवात्मा और परमात्मा के बीच कोई द्वैत भावना नहीं रह जाती। सेवक और स्वामी दोनों एक होकर इस घर में प्रवेश करते हैं। प्रेम का मार्ग ऐसा विचित्र और उलटा होता है कि प्रेम के वशीभूत हो स्वयं सेवक बन जाता है और सेवक को अपना स्वामी बना लेता है।

प्रेम प्रीति हित नेह की, रज्जब उलटी बाट।

सेवक को स्वामि करहि, स्वामी सेवक ठाट ॥^१

ईश्वर की भक्ति के लिये प्रेम का होना नितान्त आवश्यक है। मलूकदास जी के विचार से जिसने प्रेम साधना नहीं की, कामदेव को नहीं जीता, अलख पुरुष को नहीं देखा उसके नेत्रों में क्षार पड़ जाय, अर्थात् उसके नेत्र व्यर्थ हो जायें :—

प्रेम नेम जिन न कियो, जीतो नाही मैत।

अलख पुरुष जिन न लखयो, छार परोतेहि नैन ॥^२

प्रेम कह कर सुनाने की वस्तु नहीं होती। ईश्वर के प्रति यदि प्रेम है तो अन्तर्यामी भगवान उसे स्वयं ही जान जाता है :—

जो तेरे घट प्रेम है, तो कहि कहि न सुनाव।

अन्तरजामी जानिहैं, अन्तरगत का भाव ॥^३

अतः स्पष्ट है कि सन्त मन में प्रेम प्रचार की वस्तु नहीं माना गया है। प्रेम का प्रभाव प्रेमी पर अपने आप पड़ जाता है।

प्रेम और विरह—प्रायः सभी हिन्दी सन्तो ने अपनी रचनाओं में 'विरह के अंग' पर प्रकाश डाला है। विरह से प्रेम परिपूर्ण एवं परिपक्व होता है। विरह के द्वारा ही जीवात्मा परमात्मा के प्रेम पथ पर दृढ़तापूर्वक अग्रसर होता है। विरहिणी आत्मा प्रियतम परमात्मा से मिलने के लिए व्यग्र रहती है। बिना प्रियतम से मिले उससे एक क्षण के लिये भी चैन नहीं पड़ती। विरह का दुःख बड़ा ही विलक्षण होता है क्योंकि इसमें न तो विरहिणी ही प्रियतम तक जा पाती है और न प्रियतम ही उससे मिलने आता है। इस तरह वह विरह की तीव्र ज्वाला में जल कर भस्म होती रहती है। विरह की वेदना का अनुभव केवल दो ही व्यक्ति जान पाते हैं एक तो वह जिसे वेदना हुई है और दूसरा वह जिसने वेदना दी है।^४ यह विरह उस सर्प के समान है जिसके विष का किसी प्रकार का भी मंत्र नहीं

१. रज्जब बानी—डॉ० ब्रजलाल, प्रेम की अंग, साखी ६, पृष्ठ १५२।

२. मलकदास जी की बानी—बे० बे० प्रेम प्रयाग, पृष्ठ ३४, प्रेम साखी २७।

३. वही, पृष्ठ ३५, गुप्त की महिमा, साखी ३८।

४. चोट सताणी विरह की, सब तब जर जर होइ।

मारण द्वारा जानिहै, कै जिहि लागी सोइ ॥

—कबीर ग्रंथावली-काशी संस्करण-विरह की अंग, साखी १४

उतार सकता। वस्तुतः राम का वियोगी ता जीवित ही नहीं रह सकता। यदि किसी भी प्रकार वह जीवित रह भी जाता है तो वह पागल हो जाता है।^१ इस विरह रूपी सर्प के दर्शन को धैर्यपूर्वक सहन करना चाहिये क्योंकि मन में अधैर्य भाव आ जाने से प्रेम को क्षति पहुँचेगी और प्रियतम का दर्शन दुर्लभ हो जायेगा। विरह वेदना का चित्रण करते हुये सन्त दादूदयाल जी कहते हैं कि जिस शरीर में राम का विरह व्याप्त हो जाता है उसे नींद नहीं आती। साधक रूपी विरहिणी प्रभु के विरह में तड़पती रहती है उसे विरह की पीड़ा ही प्रभु के प्रति सजग रखनी है।

जिस घट विरहा राम का, तिस नींद न आवे।

दादू तलफै विरहिनी, उस पीड़ जनावै ॥^२

प्रियतम के विरह की पीड़ा कभी पुरानी नहीं पड़ सकती यदि उसने अन्त-मन को घायल कर दिया है। विरही जीते-मरते पड़े-पड़े बराबर अपने प्रियतम को ही याद किया करता है। प्रियतम के प्रेम में सर्वप्रथम विरह का ही आगमन होता है पीछे प्रेम का प्रकाश होता है। जब मन प्रियतम के प्रेम में लीन हो जाता है तो मिलन की आशा हो जाती है।

संत कवि रज्जब जी के शब्दों में विरह 'दसबे' कुल का नाग है इसके डंस लेने से शरीर में जो दर्द होता है उसके निवारण के लिये कोई भी तंत्र-मंत्र काम नहीं कर सकता।^४ ईश्वर के प्रेमी चकोर पक्षी के समान हैं और उनके लिये विरह अंगार के समान है जो दूसरों को तो जलाया करता है किन्तु चकोर को अत्यन्त ही प्रिय है।

विरही प्राण चकोर है, विरह अग्नि अंगार।

रज्जब जारै और को, उनके प्राण अधार ॥^५

१. विरह भुवंगम तन बसै, मंत्र न लागै कोइ।

राम वियोगी ना जिवै-जिवै तो बीरा होइ ॥

—वही, साखी १८

२. दादूदयाल-आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, विरह की अंग, साखी ७७, पृष्ठ ३५

३. वही, साखी ७६, ६६, पृष्ठ ३६, ३७

४. दसबे कुल का नाग है, दरद सु देही माहि।

जन रज्जब ताके डसे, मंत्र मूली नाहि ॥

—रज्जब बानी-डॉ० ब्रजलाल वर्मा-विरहा का अंग-साखी १३, पृष्ठ ३०

५. वही, साखी ४६, पृष्ठ ३२

विरहानुभूति की अवस्थायें

सामान्यतः संत साहित्य में उपलब्ध विरहानुभूति की निम्नलिखित आठ अवस्थायें हैं :—

(१) चिन्ता, (२) व्यथता, (३) आंशू, (४) उद्वेग, (५) विस्मृति, (६) जगरण, (७) अरुचि, (८) मृत्यु ।

(१) चिन्ता—चिन्ता मंता के विरह की प्रथम अवस्था है। यह दशा 'अभिलाषा' के बाद आती है। इसमें वनेश की मात्रा एवं प्रिय के दर्शन की लालसा बढ जाती है। यह दशा हमें प्रायः सभी मंतो में मिलनी है। साधना के क्षेत्र में प्रविष्ट होने पर बहुत दिनों तक प्रतीक्षा करने पर भी जब प्रियतम के दर्शन नहीं होने तो चिन्ता का हो जाना स्वाभाविक हो जाता है। सतों की चिन्ता में इसी गंभीर अवस्था की अभिव्यक्ति हुई है। कबीर, रैदास, दादूदयाल, रज्जब जी, तुरसीदास निरंजनी, हरिदास निरंजनी, मत्तूकदास तथा सिक्ख गुरुओं की वाणियों में चिन्ता के सुन्दर चित्रण मिलते हैं। 'कवि सुदरदाम' के काव्य में विरहानुभूति की प्रथम अवस्था का चित्रण देखिये :—

मेरा प्रीतम प्रान अघार कब घर आइहै ।

कहं सौ दिन ऐना होइ दरस दिखाइ है ॥

ये नैन निहायत भाग, इक टक हेरही ।

बालहा जमे चंद चकोर, दृष्टि न फेरही ॥

यह रसना करत पुकार पिय पिय त्याग है ।

बालहा जैसे चानक लीन दोन उदान है ॥

ये धवन सुनन कौ बैन धीरज न अरे ।

बालहा हिरदै होइ न चैन कृपा प्रभु कब करै ॥^१

ठीक इसी विरहानुभूति की चिन्ता अवस्था का चित्रण करते हुये सन्त कबीर कहते हैं कि मेरे स्वामी राम मेरे घर कब आवेंगे जिन्हें देखकर मरा मन प्रसन्न हो जायेगा। यह शरीर विरहाग्नि में जल रहा है। प्रिय के दर्शन के बिना यहाँ शीतलता और शान्ति सम्भव नहीं है जैसे चातक स्वर्णि तक्षक के जल के लिये प्यासा रहता है उसी तरह मेरा मन प्रभु के दर्शन के लिये बेचैन रहता है। वे विरहातुर हो मनुहार करते हैं कि हे प्रभु आप शीघ्र हो दर्शन दीजिये। यथा—

सो मेरा राम कब घर आवै । ता देखे मेरा जिप गुच्छ पावै ।

विरह अग्नि तन दिया जराई, बिन दरसन क्यू होई सराई ॥

निस बासर मन रहै उदासा । जैसे चातिग नीर पिआसा ।

कहै कबीर अति आतुरताई । हमको बेगि मिलो राम राई ॥^१

सन्त दादूदयाल की विरहिणी प्रियतम की विरहानुभूति की चिन्ता में सदैव 'पीव, पीव' पुकारा करती है । रात-दिन उदास रहा करती है ।^२

(२) व्यग्रता—व्यग्रता सन्तों की विरहानुभूति की द्वितीय अवस्था है । इसमें साधक को बड़ी बेचैनी का अनुभव होता है । उसे कहीं भी शान्ति नहीं मिलती । उसके हृदय में प्रियतम के दर्शन के लिये रह-रह कर बेचैनी पैदा हो जाती है । किसी भी सुखदायी पदार्थ में सुख नहीं मिलता । यह व्यग्रता दो प्रकार की होती है—(१) सामान्य कोटि की व्यग्रता जो साधारण मनुष्य जैसी होती है । (२) चरम कोटि की व्यग्रता जिसमें साधक प्रियतम के विरह में जल से निकली हुई मछली की भाँति तड़पने लगता है । सन्त दादूदयाल के शब्दों में इस विरहानुभूति का चित्रण देखिये—

दादू विरहिनि कूलै कुंज ज्यूं, निसिदिन तलफत जाइ ।

राम सनेही कारने, रोवत रैन बिहाइ ॥^३

ठीक यही भाव सन्त सुन्दरदास की वाणी में भी मिलते हैं—

सुन्दर पिय कै कारणों, तलफ बारह मास ।

निसि दिन नै लागी रहे, चातक की सी प्यास ॥^४

सन्त कबीर विरहानुभूति की व्यग्रता में कहते हैं कि हे प्रभु ' मैं आपका दर्शन कब प्राप्त करूँगा ? आपके बिना यह शरीर प्रति क्षण वेदना का अनुभव कर रहा है । मैं आपका मार्ग कभी से खोज रही हूँ । जिस तरह जल के अभाव में मछली तड़पा करती है वही दशा मेरी आपके विरह में हो गई है । आपके दर्शन के बिना मुझे रात-दिन नींद नहीं आती । भला जो प्रिय के दर्शन की भूखी है वह शांति कैसे प्राप्त करेगी ?

कब देखूँ मेरे राम सनेही । जा बिन दुख पावे मेरी देही ॥

हूँ तेरा पथ निहारूँ स्वामी । कबरे मिलहुँगे अन्तर जामी ॥

१. कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, पद २२५

२. पीव पुकारे विरहिनी, निसि दिन रहे उदास ।

राम राम दादू कहै, ताला बेली प्यास ॥

—दादूदयाल, सं० परशुराम चतुर्वेदी, विरह की अंग, साखी २, पृ० २८

३. दादूदयाल, सं० परशुराम चतुर्वेदी, साखी ६, पृ० २६

४. सुन्दर दर्शन, डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृ० २६५

जैसे बल बिन मीन तलफै, ऐसे हरि बिन मेरा जियरा कतपै ॥

निसि दिन हरि बिन नींद न आवै, दरस पियासी राम क्यूँ सच पावै ॥

कहै कबीर अब विलम्ब न कीजै, अपनी जान मोहि दरसन दीजै ॥^१

(३) आँसू—विरहानुभूति की तृतीय अवस्था 'आँसू' है। यह दशा वैष्णवों और फारसी साहित्य में भी मान्य है किन्तु हिन्दी साहित्य के क्षेत्र में नहीं। प्रतीक्षा जब अपनी चरम सीमा पर पहुँच जाती है और प्रियतम के दर्शन नहीं होने तो निराशा में साधक के नेत्र बरस पड़ते हैं। सन्त दादू, सुन्दरदास, मलूकदास आदि की रचनाओं में इस दशा का विशेष उल्लेख मिलता है। सन्त दादू और सुन्दरदास के शब्दों में इस अवस्था का चित्रण देखिये—

विरहनि रोवे रात दिन, झूरे मन ही माहि ।

दादू औसर चलि गया, प्रीतम पाया नाहि ॥

सुन्दर तलफै विरहनि, बिलखि तुम्हारे नेह ।

नैन अवै घन नीर ज्यों, सूख गई सब देह ॥^२

(४) उद्वेग—'आँसू' के पश्चात् 'उद्वेग' की दशा आती है। इस अवस्था में सुखदायी वस्तु भी कष्टप्रद हो जाती है। मन की गति तीव्र हो जाती है। प्रकृति के सभी उपकरण सुखदायी हो जाते हैं फूलों में शूल का आभास होने लगता है। नक्षत्र अंगार से प्रतीत होने लगते हैं। सन्त तुरमीदास निरंजनी तथा सुन्दरदास की रचनाओं में इस प्रकार की विरहानुभूति के दर्शन होते हैं। यथा—

हम पर पावस नृप चढ़ि आयो ।

बादल हस्ती हवाई दामिनी, गरजि निसान बजायो ।

पवन तुरगम चलै चहूँ दिशा, बूँद बनाकर लायो ॥

दादुर मोर पपीहा पाइरु, मारै पार सुनायो ।

दशहूँ दिशा आइ गड़ घेर्यो विरहा अतल लगायो ॥^३

(५) विस्मृति—इस दशा में साधक की साधना तीव्रतर हो जाती है वह ब्रह्म से लीन हो जाने का प्रयत्न करता है। उसकी इन्द्रियाँ अपना काम भूलकर एक लक्ष्य की ओर प्रवृत्त हो जाती हैं। विस्मृति की दशा प्रायः सन्त कवियों में कम ही मिलती है। आलोच्य सन्त कवियों में सुन्दरदास की रचनाओं में ही कही-

१. कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, पदावली २२४

२. दादूदयाल, आचार्य परमुराम जगुर्वेदी, विरह की अंग, साखी ५, २६

३. सुन्दर दर्शन, डॉ० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृ० २६६

४. वही, पृ० २६६

कहीं विरहानुभूति की विस्मृति अवस्था का चित्रण मिलता है। पाश्चात्य रहस्यवादी सेंट मार्टिन ने भी इस दशा का अनुभव किया था। सुन्दरदास की एक रचना में इस अवस्था का चित्रण देखिये—

मारग जोवै विरहिनी, चितवे पिय की ओर ।

सुंदर जियरै जक नहीं, कल न परत निसि मोर ॥^१

(६) जागरण—विरहानुभूति की इस अवस्था में साधक को नींद नहीं आती। उसे खाने-पीने से अरुचि हो जाती है। वह जीवन को निस्सार समझने लगता है। यह दशा कबीर, तुनसीदास, सुन्दरदास, दादू की रचनाओं में विशेष रूप से मिलती है।

सारा सूरानोद मरि, सब कोई सोवै ।

दादू घाइल दरद बंद, जागै अर रोवै ॥^२

(७) मूर्च्छा—विरहानुभूति की सातवीं दशा मूर्च्छा है किन्तु इस प्रकार की दशा प्रयः सन्तों में नहीं मिलती। यह दशा सूफियों में बहुत अधिक मात्रा में उपलब्ध होती है। सूफियों की भाषा में इस दशा को 'हाल' कहते हैं। पाश्चात्य रहस्यवादियों ने भी इस दशा का अनुभव किया है।

(८) मरण—विरह की अन्तिम दशा 'मरण' है। जब विरह अपनी पराकाष्ठा पर पहुँच जाता है क्षण-क्षण पर मूर्च्छा आने लगती है। प्रकृति के सुखदायी तत्व कष्टप्रद हो जाते हैं। उस समय विरही आत्मघात करने का प्रयत्न करने लगता है। वह प्रभु से अपनी मृत्यु के लिये प्रार्थना करता है। कबीर, तुनसीदास, दादूदयाल, सुन्दरदास, मलूकदास आदि की रचनाओं में ऐसी दशा का वर्णन प्रायः मिलता है। यथा—

विरही जन जीवे नहीं, कोटि कहै समझाइ ।

दादू गह्ला ह्वै रहै, तलफि-तलफि मर जाइ ॥^३

इन अवस्थाओं के अतिरिक्त कुछ सन्तों ने विरह की अन्य दशाओं का भी वर्णन किया है जिनमें शरीर व्यापी एक विचित्र कसक होती है। इस तरह प्रेम के संसार में विरह को बढ़ा ही महत्व दिया गया है।

सन्त प्रेम-साधना के उपांग

भक्ति और प्रेम सन्तों की साधना में ज्ञान, कर्म और योग का भी सन्निवेश

१. सुन्दर सार—विरह की अंग—सं० श्यामसुन्दर दास, पृ० २५६, साखी १

२. दादूदयाल, आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, विरह की अंग, साखी ७८, पृ० ३६

३. दादूदयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, साखी ७३, पृ० ३५

है। यद्यपि साधना के ये मार्ग स्वतः स्वतन्त्र रूप में व्यवहृत नहीं हुये हैं फिर भी सहायक रूप में सन्त प्रेम साधना में ये विशेष महत्वपूर्ण हैं। अतः हम इनको यहाँ प्रेम साधना के उपांग के रूप में ही अध्ययन करेंगे। सन्त प्रेम साधना के ये तीन उपांग निम्नलिखित हैं—

(१) ज्ञान तत्व, (२) कर्म तत्व, (३) योग तत्व।

(१) सन्त प्रेम-साधना और ज्ञान-तत्व—सन्त साहित्य में 'ज्ञान' शब्द ब्रह्म ज्ञान का द्योतक है। कबीर के शब्दों में 'अवधू ऐसा ज्ञान विचारी, ज्यूं बहुरिन ह्वै संसारी' इसी अर्थ में प्रमुख हुआ है। कबीर के कथन का यही तात्पर्य है कि वह ज्ञान विचारणीय है जिसमें आवागमन छूट जाय। इस प्रकार का आत्म-ज्ञान अथवा ब्रह्म ज्ञान ही हो सकता है। आत्म ज्ञान की दशा में न भ्रम रहता है न माया, न द्वैत, न मोह, न तृष्णा, न दुर्मति। इस दशा में मन प्रकाश से जगमगा उठता है। 'सन्तो भाई ज्ञान की आई आँधी रे' नामक पद में कबीर ने ज्ञान के प्रभाव को बड़ी अच्छी तरह स्पष्ट करने का प्रयास किया है।^१

कबीर की भाँति ही दादूदयाल ने भी ज्ञान अथवा ब्रह्म ज्ञान की बार-बार चर्चा की है। उन्होंने कहा है शीर्ष स्थानीय ब्रह्म के ज्ञान का प्राप्त करके मैंने अपने मन में रखा। यह अनन्त ब्रह्म का निर्मल ज्ञान स्वयं प्रकाशित तत्व है।^२ सन्त कवि सुन्दरदास जी का कथन है कि बिना ज्ञान के हृदय की ग्रन्थि नहीं छूटती।^३ जब ज्ञान का प्रकाश हो जाता है तब त्रिगुणातीत साक्षी पुरुष तुरीय स्वरूप अथवा ब्रह्म स्वरूप हो जाता है।

त्रिगुण अतीत साक्षी तुरिया सरूप जान।

सुन्दर कहत वाँचै ज्ञान को प्रकाश है ॥^४

ज्ञान के भेद—(आत्म ज्ञान और वाक्य ज्ञान)—सन्तो ने ज्ञान को दो कोटियों में बाँटा है। 'आत्म ज्ञान' और 'वाक्य ज्ञान'। आत्म ज्ञान वह ज्ञान है जो स्वानुभूति जनित होता है जब कि वाक्य ज्ञान शास्त्रीय ज्ञान है। सन्तो ने आत्म-ज्ञान का ही मान्यता दी है तथा वाक्य-ज्ञान को त्याज्य माना है। जब सन्त कबीर "झूठा जप तप झूठा ज्ञान" कहते हैं तो उनका तात्पर्य इसी 'वाक्य ज्ञान' से है। वास्तव में आत्म-ज्ञान की तुलना में 'वाक्य ज्ञान' का कोई महत्व नहीं है। इसीलिये

१. कबीर ग्रंथावली, प्रयाग संस्करण, पृष्ठ ५२, पृ० ३०

२. साधना और साहित्य—डा० हरस्वरूप माथुर, पृ० १४०

३. 'बिना ज्ञान पावे नहीं छूटत हृदय ग्रन्थि'

—सुन्दर विलास, पृ० १४८

४. वही, पृ० १४८

सन्त कवियों ने वेद, उपनिषद्, कुरान आदि से प्राप्त ज्ञान को व्यर्थ बतलाया है। 'सन्त नामदेव' षट् दर्शन के निकट न जाने का निश्चय करते हैं। उन्हें षट् कर्म करने वाले सदाचारी शुद्ध ब्राह्मण से कोई मतलब नहीं।^१ यदि भगवान से प्रेम नहीं हुआ तो चारों वेदों का पढ़ना व्यर्थ है। कबीर जैसे अपढ़ को खेत का सार तत्व 'बाल' प्राप्त हो गई और शास्त्रों के ज्ञाता पण्डित लोग भ्रम में पड़कर उसे खेत में ही ढूँढ़ रहे हैं।^२ 'सन्त रैदास' के विचार से परम तत्व के साक्षात्कार के लिये पढ़ना, सुनना तब तक व्यर्थ है जब तक प्रभु के प्रति सच्ची भावना का उदय न हो जाय। जब तक लोहा पारस का स्पर्श नहीं करता तब तक वह सोना नहीं बन सकता।^३ सिक्ख गुरुओं ने 'ज्ञान' के इन्हीं दो रूपों को ब्रह्म-ज्ञान या तत्व-ज्ञान तथा वाचक ज्ञान अथवा सांसारिक ज्ञान नाम दिया है। वे भी वाचक ज्ञान या सांसारिक ज्ञान की निन्दा करते हैं। बहुत से लोग शास्त्रों का अध्ययन करके महान् ज्ञान प्राप्त कर लेते हैं किन्तु आचरण में उसका व्यवहार नहीं करते। सिक्ख गुरुओं ने ऐसे थोड़े ज्ञान को 'चंचु ज्ञान' कहा है। जिस प्रकार कौवा 'काँव काँव' करता है उसी प्रकार 'चंचु ज्ञानी' ज्ञान की लम्बी-चौड़ी बातें करते हैं किन्तु उनके भीतर लोभ, झूठ और अभिमान भरा रहता है। उसका ज्ञान चंचु तक ही सीमित है भीतर प्रविष्ट नहीं हो पाता।

जगु कऊआ, मुखि चंचु मिआनु।

अंतरि लोभु, झूठु अभिमान॥^४

चंचु ज्ञानी को परमात्मा के 'हुकुम' का बोध नहीं होता। वास्तविक ज्ञान तो वह है जो परमात्मा का कहना मानता है। यदि वह ऐसा नहीं करता तो वह कच्चा से भी कच्चा है।

१. षट् दरसन के निकट न जाइवौ, भगति जायगी जाइ रे नामा।

षट् क्रम सहित विप्र आचारी, तिन सूं नाहिन कामा॥

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली, डा० भगीरथ मिश्र, पृ० ७, ८, पद १७

२. चारु वेद पढ़ाइकर, हरि सूं न लाया हेत।

बालि कबीरा ले गया, पण्डित ढूँढ़े खेत॥

—कबीर ग्रंथावली, काशी संस्करण, चाणक की अंग, पृ० २८, साखी ६

३. पढ़ै गुनै कुछ समुझ न परई, जब ली भाव न दरसै।

लोहा हिरन होइ धौं कैसे, जो पारस नहि परसै॥

—रैदास जी की बानी, बे० प्रे० प्रयाग, पृ० ७, पद १३

४. श्री गुरु ग्रंथ साहब, बिलावल महला ३, पृ० ८३२

कथनी बवनी करता फिरै, हुकुम न बुझी सचु ।

नानक हरि का माणां मने सो भगति होइ, बिनु मने कबुनि कचु ॥

(गुरु ग्रंथ साहब मारु सोलहे महला १, पृ० १०३४)

ज्ञान का महत्व—ज्ञान की महत्ता का उल्लेख करते हुये सिक्ख गुरु 'नानक-देव' कहते हैं कि यद्यपि सर्वा पवित्र आचरण स्नान आदि अवश्य पवित्र है किन्तु 'ज्ञान' उनमें सबसे श्रेष्ठ है ।^१ 'सन्त दादूदयाल' ने भी वेद और पुराणों को वाचक ज्ञान मानकर उसे व्यर्थ बताया है । पण्डित लोग शास्त्रों को पढ़ते-पढ़ते थक गये किन्तु किसी ने उस परम तत्त्व के रहस्य का पता नहीं लगाया । इसके लिये प्रभु का नाम ही एकमात्र आधार है ।

दादू सबही वेद पुरान पढ़ि, नेटि नांइ निरधार ।

सब कुछ इनही माहि है, क्या करिए विस्तार ॥

पढ़ि पढ़ि थाके पण्डिता, किनहु न पाया पार ।

कथि कथि थाके मुनि जहां, दादू नांइ आधार ॥^२

सन्त रज्जब जी ने भी शास्त्रों के थोथे ज्ञान को व्यर्थ बताते हुये सारी सृष्टि और पृथ्वी के वास्तविक तत्त्व ज्ञान को प्राप्त करने पर जोर दिया है ।

सिष्टि सास्तर है सही, वेत्वा करै बखान ।

रज्जब कागद का पडै, पिरथी पुस्तक जान ॥^३

तात्विक ज्ञान के महत्व को 'रज्जब' जी भी कबीर की ही भांति महत्व देते हैं । इनके अभ्यन्तर प्रदेश में भी ज्ञान की आधी आती है जिससे जात-पात वर्ण भेद की मड़ैया उड़ जाती है । उसका लेशमात्र भी शेष नहीं रह जाता । बड़प्पन का नृक्ष धराशायी हो जाता है । राज वैभव की धूल उड़ जाती है । परकीर्ति रूपी पक्षी मर जाती है—

आई आधी अकल की, अभिअन्तर देस ।

बरणि बाड़ि सब उड़ि गई, लहिये नहीं लेसा ॥

बृच्छ बड़ाई के पड़े, राज राजस उड़ी ।

परकीरति पंखी मुये, खैमान मु खड़ी ॥^४

१. सगल धरम पवित्र इसनान । सम महि ऊंच विसेस गिआन ॥

—श्री गुरु ग्रंथ साहब चिती गउड़ी महला ५, पृ० २६८

२. दादूदयाल, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० २३, पद ७८, ७९

३. रज्जब बानो, सं० डॉ० ब्रजलाल वर्मा, पिरथी पुस्तक का अंग, साखी २, पृ० ८८

४. वही, पद ४२, पृ० १८५

सच्चे ज्ञानी का निरूपण करते हुये सन्त कवि 'सुन्दरदास' जी कहते हैं कि जिसे तात्त्विक ज्ञान हो जाता है; वह 'ब्रह्म' ही देखता है, ब्रह्म ही सुनता है, ब्रह्म ही ब्रह्म की वाणी बोलता है। पृथ्वी, जल, अग्नि, आकाश और वायु इन पंच भूतों में भी उसे सर्वत्र 'ब्रह्म' ही दिखाई पड़ता है। उसके विचार से आदि, अन्त और मध्य सर्वत्र 'ब्रह्म' ही दृष्टिगोचर होता है।

देषत ब्रह्म सुनै पुनि ब्रह्महि, बोलत है सोइ ब्रह्महि बानी ।

भूमिहि, नीरहु, तेजहु, वायुहि, व्योमहु, ब्रह्म जहाँ लगि प्रानी ॥

आदि हुँ अन्तहु मध्यहु ब्रह्महि, है सब ब्रह्म इहै मति ठानी ।

सुन्दर ज्ञेय ह ज्ञानहु ब्रह्म सु, आपुहु ब्रह्महि जानत ज्ञानी ॥^१

सन्त कवि सिंगा जी भी वेद और शास्त्रों के ज्ञान को थोथा और निरर्थक मानते हैं। उससे किसी का उद्धार सम्भव नहीं मानते। वे कहते हैं —

वेद पढ़ै कहो काहा ते होई। वेद पढ़े तरे न कोई।

तले कागज ऊपर स्याही। आँधा रे पण्डित देखे न माही ॥^२

साधना में ज्ञान ही एक ऐसा तत्त्व है जो साधक को परम तत्त्व के प्रति जानकारी प्राप्त कराता है, और उसकी ओर आकर्षित करता है। 'ज्ञान' की गरिमा का उल्लेख करते हुये सन्त कवि मलूकदास भी यह स्वीकार करते हैं कि जब तक ज्ञान नहीं था मन रूपी मृग चारों तरफ विचरण किया करता था किन्तु 'ज्ञान' ने मन को एकाग्र किया और तांत से बाँध दिया।^३

(२) सन्त प्रेम-साधना और कर्म-तत्त्व—सन्त काव्य में 'कर्म' का विरोध किया गया है। सन्तों ने 'कर्म' को जीव का बन्धन मानकर उसे त्याग्य कहा है। कबीर ने 'कर्म कोटि की ग्रैह रच्यो रे' कहकर उसे जीव का बन्धन कहा है। इसी कर्म के बन्धन में पड़कर जीव बार-बार जन्म लेता है। 'मन्न दादूदयाल' के शब्दों में 'कर्म' जीव के लिये जंजाल है।^४ सन्त सुन्दरदास ने भी 'अकर्म गहै,

१. सुन्दर सार—सं० पुरोहित हरिनारायण—ज्ञान की अंग, छन्द ७, पृष्ठ २४१।

२. निमाड के सन्त कवि सिंगा जी—सं० रमेश चन्द गंगराडे, बचनावला पृ० १२, पद १२३, १२४।

३. मन मिरगा बिन मूड़ का, चहुँ दिसि चरने जाय।

हाँक ले आया ज्ञान तत्व, बाँधा तांत लगाय ॥

—मलूकदास जी की बानी, बेलविडियर प्रेस प्रयाग, पृष्ठ ३५, साखी ३७।

४. मन अपना लै लीन करि, करणी सब जंजाल।

—दादूदयाल की बानी—प्रथम भाग, पृष्ठ ६२।

सूफी और सन्त कवियों की आध्यात्मिक साधना : २८६

करम सब त्यागे' के द्वारा कर्म का निषेध किया है, क्योंकि कर्म त्याग से जीवान्मा बन्धन मुक्त होकर आत्म-लाभ करती है। सिक्ख गुरुओं ने भी कर्म को पूर्व जन्म के संस्कारों का परिणाम माना है। यथा :—

मनमुखि किछु न सूझै, अंधु लै पूरब लिखिआ कमाइ।^१

अथवा

पूरब लिखिआ सु करम कमाइआ, सति गुरु सेवि सदा सुख पाइआ।^२

किन्तु ऐसी बात नहीं है कि सन्तों ने कर्म को बिल्कुल ही त्याग दिया है, और अपनी साधना में उसे कोई स्थान नहीं दिया है। स्वरूप और गुण की दृष्टि से उन लोगों ने कर्म को दो कोटियों में विभक्त किया है—मन्द कर्म और शुभ कर्म। सन्त कवि 'नामदेव' का विश्वास है, कि जीव माया के वशीभूत होकर सभी मन्द कर्म करता है।^३ शुभ कर्मों को आध्यात्मिक कर्म भी कहा गया है। यही शुभ कर्म सन्तों को बिल्कुल मान्य है।

कर्म का महत्त्व—शुभ कर्मों के महत्त्व को स्वीकार करते हुये, सिक्ख गुरु नानक कहते हैं कि शुभ कर्मों के विस्तार से उसमें 'राम नाम' का फल लगा, जिसका न तो कोई रूप है और न रेखा। वह अनाहद रूप से बज रहा है। यह अनाहद शब्द प्रभु की देन है।^४ वास्तव में आध्यात्मिक कर्म ही सच्चे अर्थ में कर्म कहे जा सकते हैं। इन्हीं कर्मों के द्वारा परमात्मा का साक्षात्कार सम्भव हो सकता है, आध्यात्मिक कर्मों के अन्तर्गत 'गुरु नानक' पंच कामादिकों को मारना, सच्चाई धारण करना, परमात्मा की अखंड ज्योति का सर्वत्र दर्शन करना, गुरु के शब्दों पर आचरण करना, परमात्मा का भय मानना, आत्म चिन्तन में निमग्न रहना, गुरु कृपा पर आस्था रखना, गुरु सेवा सर्व भाव से करना, अहंकार को मारना, तथा एकमात्र परमात्मा को ही जप, तप और संयम समझना आदि साधन बताये हैं।^५ स्वामी रामानन्द ने श्री रामार्चन पद्धति एवं 'श्री वैष्णव मताब्ज भास्कर' में कर्म-

१. श्री गुरु ग्रन्थ साहिब, सिरी रागु की वार महला ३, पृष्ठ ८५

२. वही, माझ महला ३, पृष्ठ ११८।

३. माया काज बहुत कर्म करे, सो माया ले कुंडे धरै।

अति अथान जानै नहि मूढ, धन धरती अचला भयो धूल।

काम क्रोध बिस्ना अति जरै, साध संगति कबहुँ नहि करै॥

—नामदेव की हिन्दी पदावली, डॉ० भगीरथ मिश्र, पद ६२ पृष्ठ २७।

४. नानक बाणी—डॉ० जयराम मिश्र, रागु गउडी पगबी, महला १, पद ८ पृ० २५२।

५. नानक बाणी—डॉ० जयराम मिश्र, रागु गउडी बसटपदी ६, पृष्ठ २२४।

काण्ड का जो उल्लेख किया है, प्रायः परवर्ती सन्तों ने उसका अनुसरण न कर कबीर के कर्म मार्ग को ही अपनाया है। इसका मुख्य कारण यह है कि स्वामी रामानन्द और परवर्ती सन्तों में 'परम तत्व' के स्वरूप को लेकर विचारों में भिन्नता है। स्वामी रामानन्द जहाँ प्रभु के निर्गुण के साथ-साथ सगुण रूप में भी अस्था रखते हैं, वहाँ परवर्ती सन्त प्रायः प्रभु के निराकार, अलख रूप को ही मान्यता देते हैं। शुभ कर्मों के द्वारा ही साधक अपने को साधना के लिये उपयुक्त बना पाता है।

सन्त साधना में कर्म का स्वरूप—सन्त साधना में प्रयुक्त शुभ कर्मों को दो श्रेणियों में बाँटा गया है :—

(१) बाह्याडंबर का त्याग और अन्तःकरण की शुद्धि।

(२) सदाचरण तथा नैतिक संयम।

शुभ कर्मों के इन्हीं दो स्वरूपों के अन्तर्गत साधक अपने को संयमित रख कर साधना मार्ग पर अग्रसर होता है।

बाह्याडंबरों का त्याग और अन्तःकरण की शुद्धि—प्रायः हिन्दी के सभी संत कवियों ने अपनी साधना में मूर्ति पूजा, वेश भूषा, तीर्थ भ्रमण, आदि सभी बाह्याडंबरों को अनावश्यक बताया है। वे अन्तःकरण की शुद्धि पर विशेष बल देते हैं। सन्त नामदेव का कहना है कि यदि अन्तःकरण शुद्ध नहीं है तो भगवान का सभी ध्यान और जप व्यर्थ है। सर्व भले ही अपनी कैंचुली छाड़कर बाहर से निर्मल दीख पड़ता हो, किन्तु भीतर से वह विष का परित्याग नहीं करता। बिना आत्म शुद्धि के यह मिथ्या देव पूजन, जल में बक ध्यान, तथा छिपकर सिंह का शिकार करने के समान है।

(काहे कू कीजै ध्यान जपना। जो मन नाही सुध अपना ॥)

साँप काँचली छाड़ै बिप नहिँ छाड़ै। उदिक में बक ध्यान माढ़े ॥

स्यंध के भोजन कहा लुकाना। ये सब झूठे देव पुजाना।^१

सन्त नामदेव के विचार से चिना विश्वास के पत्थर की शिला को पूजना व्यर्थ है। स्नान करना, सिर, हृदय, आँख, कान धोना, तुलसी की माला धारण करना, ये सभी पूजा के ढोंग हैं। इन ढोंगी साधुओं का हृदय कोयले की भाँति काला है। ये साधु नहीं पेटूँ हैं। वे ठीक वैसे ही छद्मवेशी हैं जैसे भीतर लाख और बाहर सोने का मुलम्मा चढ़ा आभूषण हो।^२ तीर्थों की निस्सारता का

१. नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ १०, पद २३।

२. भगत भला काउला, बिन परतीते पूजै सिला ॥

न्हारै धोवे करै सनान। हिरदै आँषि न मायै कान।

गलि पहिरै तुलसी की माला। अन्तरगति कोइला सा काला ॥

नामदेव कहै ये पेटा बलू। भीतर लाख उपरि हिंग लू ॥

—बही, पृष्ठ ११, पद २४।

उल्लेख करते हुये नामदेव जी निरन्तर प्रभु के चरणों की सेवा करने का उपदेश देते हैं और अन्तर्साधना पर जोर देते हैं :—

जाकारन त्रिभुवन फिरि आये । सौ निधान घट भीतर पाये ।

(नामदेव कहै कहूँ आइये न जाइये । अपने राम कहूँ बैठे गाइये ॥^१

सन्त कबीर ने भी बाहरी स्नान-ध्यान को व्यर्थ बतलाया है । वे कहते हैं कि जब तक 'आत्मा' को पहचाना न जाय तब तक शरीर के ऊपरी स्नान करने से अन्तःकरण के विकार ज्यों के त्यों बने ही रह जाते हैं । ये बाह्याडंबर ठीक वैसे ही व्यर्थ है जिस तरह नट का वेश बनाना और भस्म रमाना । मेढक नित्य गंगा के जल में ही निवास करता है किन्तु उसकी मुक्ति नहीं हो सकती ।

का नट मेष मगवा वस्तर, भसम लगावै लोई ।

ज्यूं दादुर सुरसरि जल भीतर, हरि बिनु मुक्ति न होई ॥

सिक्ख गुरु 'नानकदेव' ने भी काम, क्रोध दुविधा और बाह्याडंबर को ईश्वर-प्राप्ति में बाधक माना है । वे कहते हैं कि अधिक तृष्णा के वशीभूत होने से उसकी प्राप्ति के लिये मनुष्य को नाना वेश धारण करना पड़ता है । विषयों का दुःख शरीर के सुख को नष्ट कर देता है । काम और क्रोध आन्तरिक धन को चुरा लेते हैं । अतः हृदय से दुविधा को त्याग देने पर ही जीव मुक्ति पा सकता है ।

अधिक तिरास मेष बहु करै, दुःख बिखिआ मुख तन परि हरै ।

काम क्रोध अन्तर धनु हरै, दुविधा छोडि नाभि निस्तरै ॥^२

बाह्याडंबर का विरोध करते हुये सन्त दादूदयाल जी माला और तिलक को व्यर्थ मानते हैं । वे कहते हैं कि भक्त लोग जो नाना वेश धारण करके दूसरों की निन्दा करते हैं, झूठ बोलते हैं इससे बहुत ही अपराध होते हैं । माया के वशीभूत होकर गिर का मुँडन करा लेना यह कोई साधना नहीं है । कण्ट से ब्रह्म को कौन कहै कोई भी प्रसन्न नहीं हो सकता ।^३ सन्त कवि 'रज्जब' जी भी भगवत्-प्राप्ति

१. वही, पृष्ठ १३, पद २६ ।

२. नानक वाणी—सं० डा० जयराम मिश्र, राम गउड़ी महुला १, पद ११, पृ० २५४

३. दादू माला तिलक सौ फुल नहीं, काहू सेती काम ।

अतिरि मेरे येक है, अहंनिरि का नाम ॥

दादू भगत भेष धरि मिथ्या बोलै निन्दा पर अपवाद ।

साचें कूं झूठा कहै, लागै बहुत अपराध ॥

दादू माया कारनि मूड मुँहाया, यहू तो जोग न होई ।

पारब्रह्म सौ परबानाहीं, कपटि न सीसी कोई ॥

—दादूदयाल—सं० परशुराम चतुर्वेदी, भेष की अंग, साखी २२, २३, २६
पृष्ठ १७२, १७३ ।

२६२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

के लिए तीर्थों में जा जाकर स्नान करना व्यर्थ मानते हैं, तथा अन्तःकरण की शुद्धि पर जोर देते हैं।^१ सन्त कवि 'सुन्दरदास' जी भी बाह्याडंबरों के भ्रम में ही पड़कर अपने को पिछड़ा हुआ होने का अनुभव करते हैं :—

ती भक्तन भावै, दूरि बतावै, तीरथ जावै फिर आवै ।
श्री कृतम गावै पूजा लावै, रूठ दिढ़ावै बहिकावै ॥
अरु माला नावै, तिलक बनावै, क्या पावै गुरु बिन गैला ।
दादू का चेला मरम पछेला, सुन्दर न्यारा है वेला ॥^२

निरंजनी सन्त 'तुरसीदास' का कथन है कि जब तक विषयो से रहित होकर भगवान की भक्ति न की जाय। यह पाषाण पूजा तथा तुलसी को तोड़-तोड़ कर कट देना भगवान को अच्छा नहीं लगता।

पाहन पूजि-पूजि जग पीना, तुलछी तोरि दुष दीया ।

यहु पूजा हरि कूं नहि भावै, जो लो चित निर बिष न कीया ॥^३

सन्त सिंगा जी तो बड़ी ही निर्भोक्ता से मूर्ति-पूजा का विरोध करते हैं। वे संध्या तर्पण को भी व्यर्थ बतलाते हैं और अन्तःकरण की शुद्धि में उनका कोई उप-भोग नहीं मानते।^४ 'सन्त मलूकदास' जी बुरी संमत वालो से दूर रहने का उपदेश देते हैं। लोक और वेद के आश्रय को व्यर्थ मानते हैं। उनका विश्वास है कि जिसके हृदय में दया नहीं जो आत्मा को मार कर पाषाण की पूजा करता है उसकी चर्चा ही व्यर्थ है उनकी साधना कभी सफल नहीं हो सकती।

१. तन धोया फिर तीर थीं, मैल रह्या मन माहि ।

रज्जब पातग प्रान मैं, क्यू उरके अध जाहि ॥

—रज्जब बानी—सं० डॉ० ब्रजलाल वर्मा, तीरथ तस्कार का अंग, पृ० २६८, साखी २ ।

२. सुन्दर सार—सं० श्याम सुन्दरदास—भ्रम विघर अष्टक त्रिभंगी, छन्द १, पृ० ६१-६२ ।

३. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास—डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ १४७, बानी १७ ।

४. सालग राम पूजै मत कोई, आत काल फतर ते होई ।

संध्या तर्पण टीका लावै, भीतर का कपट कहो कौन छोडावे ॥

—निमाड़ के संत सिंगा जी, डॉ० रमेश चन्द गंगराडे बचनावली, पृ० ८१, पद ८२, ८३ ।

लोक वेद का पैडा औरहि इनकी कौन चत्तावै ।

आतम मारि पषानै पूजे हिरदै दया न आवै ॥

(मलूकदास जी की बानी—वे० प्रे० प्रयाग, शब्द १०, पृष्ठ २०)

वास्तव में उस अलख निरंजन के दर्शन तो तब हो सकते हैं जब काम, क्रोध सबका त्याग करके उसका गुण-गान किया जाय :-

(काम क्रोध सब त्यागि के जो रामै गावै ।

दास मलूका या कहै, तेहि अलख लखावै ॥^१)

अतः संत मत से सभी बाह्याङ्गमयों अर्थात् अशुभ कर्मों को त्याग कर अन्तःकरण को शुद्धि के लिये शुभ कर्मों को मान्य बताया गया है ।

सदाचरण तथा नैतिक संयम—प्राचीन काल से ही मानव समाज के विकास के लिए नैतिकता तथा सदाचरण पर जोर दिया जाता रहा है : 'मागुधः कस्य म्विद्धनम्'^२ अर्थात् किसी दूसरे के धन का लालच न करो । 'एषः वै समलः परिशुष्यति योऽनुनम्भिवदति'^३ अर्थात् जो असत्य भाषण करता है वह जड़ से सूख जाता है ये वैदिक ऋचायें और उपनिषद् वाक्य बराबर नैतिक संयम और सदाचरण पर जोर देते आये हैं । गीता में योगी के स्वरूप निर्धारण में नैतिक संयम पर ही जोर दिया गया है । जैन और बौद्ध दर्शन का आधार भी नैतिक संयम ही है प्राचीन मत-मतान्तरों से प्रत्यक्ष अथवा अप्रत्यक्ष रूप से प्रभावित होकर हमारे हिन्दी के संत कवियों ने भी अपनी सम्पूर्ण साधना का मूल आधार नैतिक संयम को ही माना है । नैतिक संयम के अन्तर्गत उन्होंने सत्य, अहिंसा, अस्तेय, अपरिग्रह, इन्द्रिय निग्रह, दया, क्षमा, कयनी करनी का एकत्व, विश्वास, श्रद्धा, विनय, मृदुबचन, धैर्य, स्वावलम्बन, परिश्रम, सरल जीवन, परहित साधन, सेवा, भाव, माधु सगति आदि सभी सृजनात्मक कर्मों को लिया है । 'नामदेव' का कहना है कि गोविन्द कपट से नहीं प्राप्त किए जा सकते ।^४ बिना सत्य के प्रभु का साक्षात्कार नहीं हो सकता ।

(तन तोल्या तो क्या भया, मन तोल्या नहि जाय ॥)

साच बिना सीक्षसि नहीं, नाम कहै समझाय ॥^५

१. मलूकदास जी की बानी—बेलविडियर प्रेस प्रयाग, शब्द ६, पृष्ठ १८ ।

२. ध्रुवेंद ४०/१, पृष्ठ ५४६

३. प्रश्नोपनिषद् ६/१

४. कपट में न मिलै गोविन्द, गुन सागर गोराला ॥

—नामदेव की हिन्दी पद्यावली, सं० डा० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ६७, पद १४२

५. वही पृष्ठ ११५, साखी १२

स्वामी रामानन्द जी ने अपने भगति जोग ग्रन्थ में साधना के प्रारम्भ में सदाचरण और नैतिकता पर बल देते हुये कहा है—

माया मोह करै नहि काहूँ । रहै सबसुं वेपरबाहूँ ।
 कनक कामिणि का करै न संगा । आसा तिसना धरै न अंगा ॥
 सील भाव छम्पा उरु धारै । धीरज सैहत दया ब्रज पारै ।
 दीन गरीबी राषै पासा । देखे निरपण होइ तमासा ॥
 मानि महातम कछू न चाटै । ऐक दसा सदा निरवाहै ।
 राव रंक की संक न श्राणै । कीड़ी कुंजर एक करि जाणै ॥^१

संत कबीर ने तो नैतिक संयम और सदाचरण के प्राय सभी पक्षों पर अलग-अलग बड़े ही विस्तार से विचार किया है । वे सदाचरण के लिये कथनी और करनी में ऐक्य देखना चाहते हैं । उनका कथन है—

जैसी मुख ते नीक्सै तैसी चालै चाल ।
 पार ब्रह्म नेड़ा रहे, पल में करै निहाल ॥^२
 कथनी कथीं तो क्या भया, जो करनी न उहराइ ।
 कालूबूत के कोट ज्यो, देखत ही ढहि जाइ ॥^३

इसी तरह कबीर ने कुसंगति, सत्य, विश्वास, कपट आदि आचरण सम्बन्धी तत्वों पर अपनी साखियों और पदों में विचार व्यक्त किया है । कनक और कामिनी का बहिष्कार करने के लिए कहते हुये कबीरदास जी कहते हैं कि ये दोनों ही विष के फल हैं जिनके दर्शन मात्र से ही विष व्याप्त हो जाता है खाने पर तो प्राणी मर ही जायेगा ।^४ सिक्ख गुरु 'नानकदेव' लालच को कुत्ता और झूठ को अंगी मानते हैं । किसी को ठग कर खाने को मृत पशु भक्षण तुल्य समझते हैं । उनके लिये पर-निदा पराई मेल तथा क्रोधाग्नि चाण्डाल है । वे कहत हैं—

१. रामानन्द की हिन्दी रचनाएँ—सं० हजारी प्रसाद द्विवेदी, पृष्ठ ५३, परिशिष्ट ४

२. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, करणी बिना कथणी को अंग, पृष्ठ ३०, साखी २

३. कबीर ग्रन्थावली प्रयाग संस्करण, करनी कथनी को अंग. पृष्ठ २४१. साखी ५

४. एक कनक अरु कामिनी, विष फल की एउ पाइ ।

देखे ही ते विष चढ़ै, खाये मूँ मरि जाइ ॥

—कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, कामी नर की अंग, साखी ११

लबु कुता कूड़ चूड़डा, ठगि साधा मुरदार ।

पर निदा पर मलु मुख सुधी, अगनि क्रोध चडान ॥^१

अनैतिक कर्मों की निंदा करते हुये वे कहते हैं कि विषयामक्त मनुष्य का चित्त बराबर काम, क्रोध और माया में लगा रहता है। झूठ और विकार में ही उसका चित्त जागता रहता है। उसने पाप और लोभ की ही पूजा एकत्र की है। साधक मन में प्रभु के पवित्र नाम का स्मरण करके स्वयं भी तरता है और दूसरों को भी तारता है।^२ संत दादूदयाल, रज्जब जी, तुग्मीदाम, संत सिगा जी, मलूकदास आदि प्रायः सभी सन्तों ने मदाचरण तथा नैतिक समय पर जोर दिया है।

(३) संत प्रेम साधना में योग तत्त्व -- निर्गुन संत साधना नावन्धी नाव्यों में योग के तत्त्व यथेष्ट मात्रा में उपलब्ध है। किन्तु यहाँ योग का स्वरूप शास्त्रीय एवं त्रिष्वेपणात्मक न होकर प्रायः अनुभूतिमय शब्दों में रहस्यात्मक रूप धारण करके प्रकट होता है जिसका रहस्य भेदन कठिन है। 'गुन्य' आदि योगपरक पारिभाषिक शब्दों के प्रयोग, मंड़ला बजने, एवं मन के नृ-य करने के उन्नेत्र का रहस्यात्मक वर्णन कबीर के शब्दों में सुनिये--

मुनि मंडल में मंड़ला बाजै, तहाँ मेरा मन नाचै ।

गुरु प्रसादि अमृत फल पाया, सहजि सुगुनना काँछै ॥^३

कबीर ने योग की जिन मुद्राओं का प्रभाव ग्रहण किया है उनमें खेचरी प्रसिद्ध है। इनकी रचनाओं में वणिता नाडो, चक्र, कुन्दिनी, आदि तत्त्वों का यथा-स्थान वर्णन हुआ। वे कहते हैं--

अवधू गगन मंडल घर कीजै ।

अमृत झरै सदा सुख उपजै, वंक नालि रस पीजै ॥

मूल बाधि सर गगन समाना, सुषमन यो तन लागी ।

काम क्रोध दोऊ भया पलीता, तहाँ जोनणी जागै ॥

मनवा जाइ दरीबै बैठा, मगन भया रसि लागै ।

कहै कबीर जिय संसा नाही, सबइ अनाहद बागै ॥^४

१. नानक वाणी—म० डा० जयराम मिश्र, रागु सिरा महला १, घर १, पृष्ठ १०२, पद ४

२. काम क्रोध माइया महि चीतु । झूठ विकारि जायँ हित चीतु ॥
पूँजी पाप लोभ की कीतु । तरु तारी मनि नामु मुचातु ॥

—नानकवाणी—सं० डा० जयराम मिश्र, रागु गउडी गुआरेरी महला १, चउपदे दुपदे गउडी ७, पृष्ठ २०५

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण, पृष्ठ ८६, पद ७२

४. कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण, पृष्ठ ८५ पद ७०

संत कबीर ने अपनी रचनाओं में नादानुसंधान, अजपा या हंस मंत्र, पंच प्राण, पचीस प्रकृति, त्रिकुटी संयम आदि विषयों की संक्षिप्त एवं सांकेतिक चर्चा की है। इनका योग वर्णन सांकेतिक प्रणाली पर ही चलता है उसमें योग की व्याख्या अथवा विश्लेषण प्रस्तुत करने का प्रयास नहीं किया गया है। कबीर के परवर्ती अन्य संतों ने भी कबीर का ही अनुसरण किया है। संत कवियों में 'सुन्दरदास' ही एक ऐसे कवि हैं जिन्होंने योग वर्णन बहुत कुछ शास्त्रीय पद्धति पर किया है।^१ कबीर के पूर्ववर्ती संत 'कवि नामदेव' ने भी अपने पद में वेद, पुराण और शास्त्रों के प्रति नाथ पंथियों की भांति उपेक्षा भावना दिखाकर अखिल ब्रह्माण्ड में व्याप्त अनहद नाद का व्यष्टि रूप में नाद श्रवण, इडा, पिंगला और सुषुम्ना तीनों नाड़ियों का प्राणायाम द्वारा नियंत्रित करना, चन्द्र-सूर्य को सम करना, ब्रह्म ज्योति में मिलना, शून्य में विलीन होना आदि का उल्लेख किया है।^२ वे मन को अन्तर्मुखी करके सहज समाधि द्वारा परम तत्व का साक्षात्कार करते हैं। उनके ब्रह्म शून्य में निवास करते हैं। सहज समाधि द्वारा ही उनसे मिलन हो सकता है जो योग से ही संभव है—

गगन मंडल में रहनि हमारी। सहज सुनि गृह मेला।

अन्तर धुनि मे मन बिलमाऊँ। कोई जोगी या गम लहेला।^३

यद्यपि 'नामदेव' ने अन्तर्दर्शन के लिए योग मार्ग का उल्लेख किया है किन्तु वे योग को ईश्वर-प्राप्ति का एकमात्र साधन नहीं मानते। वे कहते हैं—

जोग जगि तप नेम धरम व्रत, जब लगि इनकी आसा।

बसुधा आदि देहि दहिणादिक, नहि मम चरन निबासा।^४

१. देखिये सुन्दरदास कृत 'ज्ञान समुद्र' एवं सर्वाङ्ग योग प्रदीपिका।

२. वेद पुराण सासुन अनता गीत कवित्त न गावऊंगी।

अखंड मंडल निरंकार महि, अनहद नाद बजाऊंगी।

बैरागी रामहि गावऊंगी।

सबदि अतीत अनाहद राता, आकुल कै धपरजाऊंगी।

इडा पिंगला अउर सुषुम्ना, पऊनै बाधि रहाऊंगी॥

चंद सूरज दुइ सम करि राखऊ ब्रह्म जोति मिलि जाऊंगी।

नामा कहै चित हरिसऊर, राता सुअहि मुनू समाऊंगी॥

—हिन्दी को मराठी संतों की देन—आचार्य विनय मोहन शर्मा, पृ० २५२

३. नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डा० भगीरथ मिश्र, पद ६५, पृ० २६

४. नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डा० भगीरथ मिश्र, पद ६५, पृष्ठ ४३

प्रायः सभी संत कवि साधना में योग की पृथक् स्वतन्त्र महत्ता को स्वीकार नहीं करते। वे उसे भक्ति साधना का एक सहायक अंग मात्र मानते हैं जिससे चित्त-वृत्तियों का परिमार्जन कर प्रभु के प्रति अनुराग पैदा किया जा सकता है। कबीर ने हठ योग, मंत्र योग, लय योग, सहज योग और राज योग आदि सभी योग पद्धतियों में समन्वय स्थापित कर 'मन साधना' पर विशेष जोर दिया गया है जिसके लिए किसी क्लिष्ट साधना की आवश्यकता नहीं है। 'मन योग' युक्ति द्वारा सरलता से केन्द्रीभूत किया जा सकता है। योग युक्ति साधना मन पर अवलंबित रहती है। इसीलिए प्रायः सभी संतों ने 'मन' तत्त्व पर अलग से बड़ी गम्भीरता-पूर्वक विचार किया है। कबीर की भाँति सिक्ख गुरुओं ने भी योगिक क्रियाओं की सार्थकता केवल भक्ति-साधना के लिए ही मानी है। इनमें शब्दों में भक्ति से शून्य योग निष्प्राण शरीर की भाँति ह्य एवं त्याज्य है। वे कहते हैं—

चाड़िस पवन सिंघासन भोजै। निउलीं करम खटु करम करीजै।

राम नामु बिनु विरथा सामु लीजै। अतरि पंच अगनि किउ धीरज धीजै ॥

अन्तरि चोरु किउ साहु लहोजै। गुरमुखि होइ काइआ गड़ लीजै।^१

ज्ञान और भक्ति का समन्वय करते हुये सत दादूदयाल ने भी अपने 'लै की अंग' में इसी सहज योग में अमृत रस पान का उपदेश दिया है—

दादू गहज सुनि मन राषिये, इन दून्य के माहि।

ले समाधि रज पीजिये, तहां काल भय नाहि ॥^२

हठ-योग की क्रिया बहिरंग होने के कारण रज्जब जी को भी पूर्णतया मान्य नहीं है। वे अधिक से अधिक इडा, पिण्डा और सुषुम्ना अथवा चन्द्र, सूर्य मिलाप तक, चक्रों में केवल पट् चक्रों के नाम-स्मरण तक ही सीमित रहते हैं। वे हठयोग की अपेक्षा राजयोग को विशेष महत्व देते हैं। लय, ध्यान और समाधि उनकी परमात्म साधना से विशेष अंग हैं। उनके अनुसार मारे लोक, दीप, खड्ग मनुष्य के पिंड के भीतर ही स्थित है अतः बाहर भ्रमण करने की अपेक्षा यदि अन्तर्गमन किया जाय, तो अन्तर्योगी की प्राप्ति हो सकती है। यथा—

सप्त दीप नौ खंड फिरि, हाथ चढ़ै कछु नाहि।

रज्जब रजमा पाइये, आये उर घर माहि ॥^३

१. श्री गुरु ग्रन्थ साहिब रामकली महला १, पृ० ६०५

२. दादूदयाल—सं० परशुराम चतुर्वेदी, लै की अंग, पृ० ६१, साखी ८

३. रज्जब वाणी—सं० डा० ब्रजलाल वर्मा, ध्यान का अंग, साखी ५, पृ० ५४

रज्जब जी इंद्रियों पर विजय-प्राप्ति के लिए हठ-योग द्वारा लय योग और ध्यान योग का आश्रय ग्रहण करने का उपदेश देते हैं। जिस प्रकार कच्छप जल के भीतर रहकर तट पर रखे अंडे का ध्यान से पालन करता है ठीक उसी तरह जीव को संसार की माया में रहकर उस ब्रह्म की ओर ध्यान लगाना चाहिये।^१

इस प्रकार संत कवियों ने नाथ पंथियों से प्रभावित होकर भी यौगिक क्रियाओं की नीरस अवतारणा नहीं की। उसके स्थान पर प्रेम भक्ति का सरस सामंजस्य स्थापित किया।

(ग) हिन्दी संत प्रेम साधना पर सूफी प्रेम-साधना का प्रभाव

मध्यकालीन हिन्दी संत कवियों ने अपनी साधना में भक्ति और प्रेम को जो प्रश्रय दिया उससे स्पष्ट है कि संतों पर वैष्णव भक्ति का प्रभाव तो पड़ा ही था साथ ही साथ वे सूफी प्रेम साधना से भी प्रभावित रहे। भागवत में भक्ति को प्रेम रूपिणी कहा गया है।^२ संत कबीर जब यह कहते हैं कि 'कहे कबीर जन भये खालासे प्रेम भगति जिन जानी' या 'भगति नारदी मगन कबीरा' तो इससे उनकी प्रेम स्वरूपा भक्ति पर प्रकाश पड़ता है। भक्ति भाव का लक्षण शरणा-र्गन या प्रपत्ति का रूप भी कबीर की उपासना में पूर्ण से मिलता है जब वे कहने लगते हैं--

गोव्यं दे तुम्ह थै डरयों भारी ।

शरणाई आयी क्युं गहिये, यह कौन बात तुम्हारी ॥^३

दादूदयान ने भी प्रेम भक्ति की ही याचना की है। अन्यत्र जब भक्ति के सम्बन्ध में यह कहते हैं कि "हरि मुमिरण से हेत लगाइ। भगत प्रेम जस गोविन्द बाइ" तो उसमें भी प्रेमा-भक्ति की ही झलक मिलती है। इसी तरह अन्य संतों की रचनाओं पर भी यदि विचार किया जाय तो उसमें प्रेम भक्ति और दास्य भक्ति का विशेष चित्रण मिलता है। सूफी प्रेम साधना का प्रभाव देखने के लिये हमें यहाँ संतों की प्रेमा-भक्ति का हो अध्ययन आवश्यक है।

१. काष्ठिप दृष्टि ध्यान धरि, अकल पुरुषि की सौर ।

तो रज्जब सहजै मिलै. परम पुरुष सिर मोर ॥

वही ध्यान का अंग, साखी ५, पृ० ५४

२. येषां चित्ते वसेद् भक्तिः सर्वदा प्रेम रूपिणी ।

न ते पश्यन्ति की नाशं स्वप्नेऽप्य मल मूर्तय ॥

—श्रीमद्भागवत पुराण २/१६

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण पद ११२, पृष्ठ ६५

आचार्य रामचन्द्र शुक्ल ने रहस्यवाद को साधनात्मक और भावनात्मक जिन दो कोटियों में विभक्त किया था उनके इस भेदीकरण को अधिक तर्क-संगत न मानते हुये डा० गोविन्द त्रिगुणायत ने रहस्यानुभूति की दो प्रक्रियायें मानी हैं एक के सहारे साधक समस्त विश्व के प्रति एकात्मकता का अनुभव करता है और दूसरी से उसे आत्मानुभूति होती है। इन्हीं प्रक्रियाओं के आधार पर डॉ० त्रिगुणायत ने रहस्यवादियों को समष्टि मूलक अनुभूति प्रधान और व्यष्टि मूलक अनुभूति प्रधान इन दो कोटियों में बाँटा है।^१ समष्टि मूलक अनुभूतियों में प्रायः व्यष्टि में समष्टि का आरोप होता है जो भावना प्रधान, साधना प्रधान और बुद्धि प्रधान तीन प्रकार का हो सकता है। सूफी कवियों का रहस्यवाद भावना प्रधान है जबकि उपनिषदों का रहस्यवाद बुद्धि प्रधान और योगियों का साधना प्रधान। व्यष्टि-मूलक अनुभूतियाँ भक्ति और योग के क्षेत्र में उपलब्ध होती हैं। अतः सूफी रहस्यवादी समष्टि मूलक और हिन्दी सन्त कवि व्यष्टि मूलक अनुभूति प्रधान रहस्यवादियों की श्रेणी में आते हैं। फिर भी दोनों के रहस्यवाद का प्रधान तत्त्व भावनात्मकता ही है। संस्कृत में भाव का अर्थ प्रेम ही होता है। सूफियों का प्रेम तत्त्व हिन्दी सन्त कवियों को किस अंश तक प्रभावित किया हुआ है यहाँ यही तथ्य विशेष विचारणीय है।

प्रेम-तत्त्व और विरहानुभूति—हम पहले ही लिख चुके हैं कि सूफियों का प्रेम आध्यात्मिक प्रेम है जो ईश्वर के प्रति पति-पत्नी के प्रेम के रूप में चित्रित किया गया है। संतों के यहाँ जो प्रेम चार प्रकार की प्रेम साधनाएँ हैं उनमें से प्रथम तीन दास्य रास्य, और वात्सल्य भावनाओं को भले ही संतों ने वैष्णव मत, भावगत अथवा नारद भक्ति सूत्र से ग्रहण किया हो किन्तु अंतिम दाम्पति भावना तो निरसंदेह सूफी प्रेम साधना से ही प्रभावित जान पड़ती है। ज्ञानमार्गी त्रिगुणोपासक संतों में अशरीरी भगवान के प्रेम की जो भावना है वह एकमात्र सूफी प्रेम साधना की ही देन है। कबीर के प्रेम तत्त्व का निरूपण करते हुये बाबू श्यामसुन्दर दास ने लिखा है कि 'कबीर का यह प्रेम तत्त्व सूफियों के संसर्ग का फल है परन्तु उसमें भी उन्होंने भारतीयता का पुट दे दिया है।'^२ श्री चन्द्रबला पाण्डेय तो बिना किसी हिचक के 'कबीर' को 'जिन्द' ही मानने को तैयार हैं।^३ जैसा कि पहले उल्लेख हो चुका है। वे सूफी शब्द के भीतर उन सभी हिन्दी

१. कबीर और जायसी का रहस्यवाद और तुलनात्मक त्रिवेचन, डा० गोविन्द

त्रिगुणायत, पृ० २२६

२. कबीर प्रभावली—काशी संस्करण, भूमिका, पृष्ठ ३१।

३. विचार-विमर्श—श्री चन्द्रबली पाण्डेय, जिन्द कबीर की संक्षिप्त चर्चा, पृ० १-४४।

कवियों को समेट लेना चाहते हैं जो वस्तुतः जन्म से मुसलमान हैं और कर्म से सूफी हैं।^१ हम इस मत को एकांगी मानते हुये इससे सहमत नहीं हैं। हिन्दी के मुसलमान कवियों में अधिकांश ऐसे भी हैं जिन पर सूफियाना प्रभाव नहीं पड़ सका है। वे शुद्ध रूप से भारतीय दर्शन से प्रभावित हैं। अतः बाख़ मुंद कर उन्हें भी सूफी कवियों की श्रेणी में बैठा देना न्याय-संगत नहीं होगा। फिर भी हमारे कथन का यह तात्पर्य कदापि नहीं है कि वे सूफी प्रभाव से सर्वथा वंचित हैं। हम तो यह दावा करते हैं कि हिन्दी के केवल मुसलमान कवि ही कवियों, समस्त संत कवि जो जाति-पाति की परिधि से सर्वथा उन्मुक्त थे सूफियों से प्रभावित हैं। उनकी प्रेम-साधना में दाम्पत्य प्रेम की वही मधुरता है, विरह की वही कसक है, प्रेम मार्ग की वही कठोरता है जो हमें सूफी प्रेम साधना में मिलती है। प्रभु मिलन के अवसर पर जब कबीर कामना करते हैं :—

दुलहिन गावहु मंगल चार । हम घरि आये राजा राम भरनार ।

तन रत करि मै मन रति करिहौं, पांचउ तत्त बराती ॥

रामदेव मोरे पाहुने आये, मैं जोबन मैमाती ।

सरीर सरोवर वेदी करिहौं, ब्रह्मा वेद उचारी ॥

रामदेव सति भावरि ले हहौं, धनि-धनि भाग हमारी ॥^२

तो हमें सूफियों का वह प्रेम निश्चय याद आ जाता है जहां वे अपने मित्र, सहेली अथवा धाय से अपने प्रणय निश्चय को उद्धाटित करते हैं और प्रिय के लिये अपना सर्वस्व त्याग कर अपने को न्योछावर करने का संकल्प ले लेते हैं। हाँ, इतना अवश्य है कि सूफियों ने जहां संयोग की अपेक्षा विरह की तड़पन में आनन्द का अनुभव किया है वहां संतों ने संयोग सुख की कल्पना भी कर डाली है। फिर भी सूफियों की विरहानुभूति का प्रभाव संतों पर भली-भाँति पड़ा है। प्रायः सभी सूफी कवि विरह के मूर्त्त को एक स्वर से दुहराते हैं। 'मधुमालती' में सूफी कवि मंझन कहता है :—

विरह अग्नि जिय लागि न जाही । एहि जग जनम अविरथा ताही ।

जैई जिय पेम तंत नहि लखा । जीवन फर तेई जनमिन पावा ॥^३

अर्थात् जिसके हृदय में विरह की अग्नि नहीं लगी इस ससार में उसका जीवन व्यर्थ है जिसने अपने जी को प्रेम तंत्र में नहीं लगाया उसने जन्म लेकर भी जीवन का फल नहीं पाया।

१. वही, पृष्ठ १।

२. कबीर ग्रंथावली प्रयाग संस्करण, पृष्ठ ५, प्रेम पद ५।

३. मंझन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, पृष्ठ १६६, छंद २३५।

सूफी कवि जायसी ने धरती और आकाश को कंपा देने वाली प्रेम की चिनगारी (विरह) रखने वाले हृदय को धन्य माना है।

विरह की इसी चिनगारी की भयंकरता का चित्रण करते हुये दाऊद ने भी लिखा है कि प्रेम की इस ज्वाला की एक चिनगारी मात्र यदि बाहर निकाल दी जाय तो उसके एक तिल मात्र से धरती आकाश तथा पाताल जल कर भस्म हो जाएं।

चिनगि एक जउ बाहेरि मारह एहि पिरम कइ भार ।

भसम होइ धरती तिल इक सरग पतार ॥^१

संत कबीर दास जी प्रेम की पीड़ा को असह्य बतलाते हुये कहते हैं कि पीड़ा तो यो ही इतनी वेदनापूर्ण होती है कि उपचार करने पर भी नहीं जाती फिर प्रेम की जो पीड़ा है वह तो सर्वथा ही उपचार से बाहर है। विरह की चोट बड़ी ही पीड़ा देती है इसकी वेदना से शरीर कृण्काय हो जाता है। इस पीड़ा का अनुभव केवल दो को ही होता है—एक तो उसको जो उसे भोग रहा है तथा दूसरे उसको जो इस पीड़ा को प्रदान करता है।^२ ठीक यही भाव सूफी कवि दाऊद के प्रेम निरूपण में देखिये :—

जेहि रे पिरम तेहे विरह सतावा । विरह जेहि तेहि नींद न आवा ।

पिरम सेलु आइए अनियारा । पैग न जोर पिरम कर मारा ।

पिरम घाउ तेहु पूछहु जाई । जेहि यह भान करे जइ खाई ।

पिरम घाउ ओखदि नहि मानइ । पिरम बान जेहि लाग सो जानइ ।

भल फुनि हांइ खांड कर मारा । जरम न पलहु पिरम कर जारा ॥^३

अर्थात् जिसे प्रेम होता है उसे विरह सताता है और जिसे विरह होता है उसे नींद नहीं आती। प्रेम एक खरी तुकीली बर्छी है। प्रेम का मारा इसी-लिए एक पग भी आगे नहीं बढ़ सकता। प्रेम के घाव के सम्बन्ध में उससे पूछो

१. दाऊद कृत चादायन—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त-द्वितीय संपं दश, खंड छंद ३२३, पृष्ठ ३२१।

२. कबीर गीर पिरावनी, पंजर पीर न जाइ।

एक ज पीड़ परीत की, रही कलेआ छाइ ॥

चोट सताणी विरह की, सब तन जर-जर होइ ॥

मारणहारा जाणिहै, कै जिहि लागी होइ ॥

—कबीर ग्रंथावली काशी संस्करण, विरह की अंग, सखी १३, १४, पृ० ७।

३. दाऊद कृत चादायन—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छंद ३२४, पृष्ठ ३२२।

जिसने इस बर्छी को खाया है। प्रेम विरह का घाव कोई औषधि नहीं मानता। इसका वाण जिसे लगता है वही जानता है। अडग का मारा तो पुनः अच्छा हो जाता है किन्तु प्रेम का जलाया हुआ जीवन भर पल्लवित नहीं होता।

इस तरह जैसा कि हम पहले ही लिख चुके हैं विरहानुभूति की आठो अवस्थायें—चिंता, व्यग्रता, आँसू, उद्वेग, विस्मृति, जागरण, आशक्ति और मृत्यु जो संत काव्य में देखने को मिलती हैं सूफी काव्य की ही देन हैं। संत कवि रज्जब के शब्दों में विरहानुभूति की जागरण अवस्था का एक चित्र देखिये :—

म्हारो मंदिर सुनौ राम बिन, विरहिन नींद न आवै रे।

पर उपगारी ना मिलै कोई, गोबिंद आनि मिलावै रे ॥

चेती विर निच्यंतन भागे, अनिवासी नहि आवै रे।

इहि वियोग जागे निसि वासर, विरहा बहुत सतावै रे ॥

विरह विजोग विरहिनी वैधी, घर वन कछु न सुहावै रे।^१

प्रियतम के विरह में विरही बावला हो जाता है उसे अपनी सुध नहीं रह जाती। संत दादूदयाल के शब्दों में सूफियों की यह 'हाल' की अवस्था देखिये :—

काया माहें ब्यू रह्या, विण देखे दीदार।

दादू विरही बावरा, मरै नही तिहि बार ॥^२

विरह की अवस्था मे साधक को सांसारिक भोग-विजासो के प्रति विरक्ति तो हो ही जाती है उसे स्वर्ग के सुखों की भी लालसा नहीं रह जाती। उसे राम के दर्शन के अतिरिक्त किसी वस्तु की इच्छा नहीं रहती।^३ सूफियों के हाल से ही कुछ मिनती-जुलती अवस्था संत तुरसी के शब्दों में देखिये :—

तुरसी विरहिन घीरी हुए रही, तन की सुधि विसराय।

का जानू कम मिलहिगै, परम सनेहो आय ॥^४

तुरसी के भाव मे मिलन की आभा नहीं उत्सुकता है। उन्हें सन्देह है कि

१. रज्जब वाणी—सं० ब्रजलाल वर्मा, पृष्ठ ३८४. पद ३६।

२. दादू दयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, विरह कौ अंग, साखी १२१, पृष्ठ ३६।

३. ना चाहू सुष सगग की, ना घर के धन घाम।

मैं प्यासी तब दरस की, दरसन दै हो राम ॥

—निरंजनी सम्प्रदाय और संत तुरसीदास निरंजनी, डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ ७१।

४. वही, पृष्ठ ७२।

पता नहीं अभी कितनी यातना और भुगतनी पड़ेगी और कब प्रियतम आकर मिलेंगे। प्रेम के विरह की यह तडपन सूफियों से ही प्रभावित है।

प्रेम की कठोरता—सूफियों ने प्रेम मार्ग को अत्यन्त ही कठोर बतलाया है। प्रेम का खेल समाप्त खेलों में कठिन खेल है यदि वह सफल कर न खेला जाय।^१ कबीर के प्रियतम भी हँसी-हँसी में नहीं मिलते जिस किसी को प्रियतम मिले हैं उसे रो-रोकर ही मिले हैं।

हँसि-हँसि कंत न पाइये, जिन पाला तिन रोइ।

हांसी खेला पिउ मिलै, तौ नहीं दुहागिन कोइ ॥^२

प्रेम का विरह जब शरीर में उदय हो जाता है तो शरीर और मांस सभी समाप्त हो जाते हैं। केवल साधक का अस्थिपंजर शेष रह जाता है जिसमें प्रिय का स्वरूप निवास करता है। रत्नमेन का कथन पद्मावत में देखिये :—

जागा विरह जहाँ का, गूद मांस कै हान।

हो पुनि साचा होइ रहा, ओहि के रूप समान ॥^३

प्रेम और विरह का अत्यन्त ही घनिष्ठ सम्बन्ध है। जहाँ प्रेम होता है वहाँ विरह अपने आप पैदा हो जाता है। इस विरह तत्व को साधारण नहीं मानना चाहिये। जिस शरीर में प्रेम की आग उठती है वहाँ विरह का पवन उसे प्रज्वलित करता है जहाँ प्रेम का अंकुर सिर उठाता है वहाँ विरह का जल उसके विकास में सहायक होता है। जहाँ प्रेम के दीपक का प्रकाश होता है वहाँ विरह उसे पल-पल में उकसाकर जलाया करता है :—

जहाँ प्रेम तहा विरहा जानहु। विरह बात जनि लधु करि मानहु।

जेहि तन प्रेम आगि गुलगाई। विरह पौन होइ दे सुलगाई ॥

प्रेम अंकुर जहँ सिर काइ। विरह नीर सो दिन-दिन बाढ़ा।

प्रेम दीप जहँ जनि देखाइ। विरह देइ छिन-छिन उसकाई ॥^४

प्रेम की भयकरता का वर्णन करते हुये कुतुबन का कहना है कि यदि तुम्हें प्रेम की साध है तो अपने को नष्ट कर दो टुकड़ों में कर डालो। प्रेम का स्वाद वही पा सकता है जिसने अपने को उसके लिये न्योछावर कर दिया है। कहने से प्रेम का रस और हर्ष नहीं होता जो जीव देता है वही उसे प्राप्त करता है।

१. कुतुबन कृत मृगावती, स० माता प्रसाद गुप्त, पृ० १६२, छन्द १६५

२. कबीर ग्रन्थावली प्रथम संस्करण प्रेम विरह, साखी ३८, पृ० १४६

३. जायसी ग्रन्थावली पद्मावत, छन्द २६७

४. बिनावली उसमान, पृ० १३, छन्द ३१

३०४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

प्रेम का गढ़ उत्तुंग और ऊँचा है वह पागल है जो बिना कष्ट सहे उसे प्राप्त करना चाहता है प्रेम का खेल जो खेलना चाहता है उसे अपने सिर से खेल कर जीवन की आशा त्याग देनी चाहिये । प्रेम का कंगूरा अत्यन्त ही ऊँचा और उत्तुंग है जब तक अपने सिर को पैरों के नीचे रखकर नहीं बढ़ोगे वहाँ हाथ नहीं पहुँच सकेगा :—

कुतुबन कंगूरा प्रेम का, ऊँचा अति रे उत्तुंग ।

सीस न दीजइ पावतर, कर न पहुँचइ खंग ॥^१

मंझन ने भी प्रेम की इसी कठोरता को व्यक्त करते हुए कहा है कि प्रेम के अमृत फल की जो आकांक्षा करता है वह आत्म-चेतना का त्याग कर देता है जो जी में मृत्यु का वरण करके पैर नहीं रखता वह प्रेम का अमृत फल कभी नहीं चखता । प्रेम पथिक अपना सिर पहले ही काट कर हाथ में ले लेता है तब प्रेम मार्ग पर कदम रखता है । यथा :—

प्रेम अमिअ फर साध जो करई । सहज अपान आपु परि हरई ।

जिउ बरि मीचु करै नहि पाऊ । प्रेम अमिअ फर चाखन काऊ ॥

प्रथमहि सीस हाथ कै लेई । पाछे ओहि मारग पगु देई ।^२

सूफियों की यह प्रेम कठोरता संत कबीर में इस प्रकार उद्भासित हुई है :—

कबीर निज घर प्रेम का, मारग अगम अगाध ।

सीस उतारि पग लति धरै, तब निकटि प्रेम का स्वाद ॥

सीस काटि पासंग दिया, जीव सरभरि लीन्ह ।

जाहि भावे सो आइ ल्यो, प्रेम आट हम कीन्ह ॥^३

संत कबीर का ही आदर्श ग्रहण करके दादूदयाल जी कहते हैं कि अपने स्वामी के लिये क्या-क्या नहीं करना चाहिये ? प्रियतम के लिये सारे संसार के सुखों का त्याग तो करना ही चाहिये, साथ ही साथ अपना शीश भी दे देना चाहिये ।

अपने साईं कारणै, क्या क्या नहीं कीजै ।

दाइ सब संसार तजि, अपना सिर दीजै ॥

१. कुतुबन कृत मृगावती, सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १६४

२. मंझन कृत मधुमालती, सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द २३४

३. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण सूरतन की अंग, साखी २०, २२, पृ० ५४,

बैले सीस उतारि कर, अघर एक सौ जाइ ।

दाढ़ पावै प्रेम रस, सुष मै रहै समाइ ॥^१

संत कवि रज्जब के शब्दों में यदि प्रभु के प्रेम मार्ग पर चलने की चाव कुछ मन में है तो इस संसार को त्याग दो और तन-मन-शीश सब भगवान के चरणों में न्योछावर कर दो ।^२ प्रेम की इस कठोरता को सन्तो ने निस्सन्देह सूफियों से ही लिया है । वैष्णव भक्ति तथा भागवत् में जो प्रेम का चित्रण हुआ है उसमें आत्म-न्याग की भावना भले ही विद्यमान हो किन्तु वह भक्ति माधुर्य की सरसता से ही सराबोर है । विरह की दरदरा की अपेक्षा साधक उसमें प्रिय के संयोग सुख का ही आनन्द अधिक लेता है । इसके विरुद्ध सन्तों में विरहमयी प्रेम भावना जिसमें साधक धूल-धून कर प्रिय के लिये आत्मोत्सर्ग करने के लिये तैयार है सूफी प्रेम साधना की ही देन है ।

सन्त काव्य में प्रेम की विरहावस्था वस्तुतः द्वैतावस्था है जिसमें प्रिय और प्रेमी के बीच विशेष दूरी तो नहीं है किन्तु इतना सामीप्य भी नहीं है कि प्रिय और प्रेमी का अन्तर नष्ट हो गया हो । इस विरहानुभूति में प्रिय की निष्ठुरता के साथ ही अपनी क्षमता की सीमा का ज्ञान और भावना की तीव्रता के प्रति आशंका सजग रहती है :—

तलफि-तलफि विरहिन मरै, करि-करि बहुत विलाप ।

विरह अग्नि मे जल गई, पीव न पूछै बात ॥^३

विरहोन्माद की यह दशा सूफी काव्यों में चित्रित विरह वेदना से विशेष प्रभावित है । पद्मावत में नागमती वियोग खंड में विरह का यही चित्रण देखिये :—

बज्र अग्नि विरहिन हिय जारा । सुलगि-सुलगि दग्ध होइ हारा ।

यह दुख दग्ध न जाने कत । जीवन जनम करै ससमत् ॥

पिउ सों बहेहु संदेसड़ा, हे भौरा ह काग ।

सा धनि विरहे जरि मुई, तेहि के धुआ हम लाग ॥^४

१. दाढ़ दयाल परशुराम चतुर्वेदी, सूरतन का अंग—पृष्ठ २४१, साखी ४१, ४३

२. हरि के मारग चलन का जै कुछ है चित चाव ।

तो रज्जब त्यागो जगत, दै तन मन मिरि पाव ॥

—रज्जब वाणी—सं० डा० ब्रजलाल वमो, सूरतन का अंग, साखी १३,
पृ० १५३

३. दाढ़याल की वाणी—त्रेलविडियर प्रेस प्रयाग भाग १. पृ० ३८

४. जायसी ग्रन्थावली—पद्मावत, छन्द ३७२

अतः स्पष्ट है कि सूफियों की प्रेम-साधना में विरह वेदना के कारण जो कठोरता और विकरालता है वह सन्त कवियों में विशेषकर कबीर, दादू और रज्जब जी आदि को निश्चित रूप में प्रभावित किये हुये है।

सूफी प्रेम साधना और सन्तों की कान्ता-भक्ति—सूफी प्रेम का साम्प्रदायिक स्वरूप सभा और परवाना के रूपकत्व में स्पष्ट होता है जहाँ प्रिय का उद्देश्य प्रेमी को जलाना होता है। इसकी साधना में प्रेम मार्ग की जिन कठिनाइयों का उल्लेख रहता है वह योगियों के काया कष्ट से बहुत कुछ साम्य रखता है जिसे सन्त कवियों ने भी आत्म-शुद्धि और सदाचरण के लिए आवश्यक माना है। सूफी प्रेम साधना में जिस दाम्पत्य प्रेम का निरूपण हुआ है वह प्रायः पत्नी प्रेम के रूप में व्यक्त किया गया है। वहाँ साधक पुरुष रूप में ईश्वर के परम सौंदर्य रूपा नारी पर आसक्त होता है किन्तु सन्त कवियों की प्रेम भावना उनकी 'कान्ता भक्ति' के रूप में प्रकट हुई है। सन्त साहित्य में प्रेमी के बहु प्रयुक्त आदर्श देखने को मिलते हैं जैसे सती, सूरमा, चकोर और मीन आदि। सन्तों को एक निष्ठुरता में निराशा और विवशता की छाया नहीं है। यह शरीर त्याग देने के पश्चात् भी प्रिय का साथ नहीं छोड़ती। वह अपने निजत्व का नाश कर प्रियतम को प्राप्त करती है अपने पार्थिव शरीर की आशा नहीं पालती।^१ इसी तरह चकोर चन्द्रमा से दूर रहकर भी भावात्मक एकता के सूत्र में बँधा है। एक टक देखते-देखते चकोर अपनी गर्दन भी तोड़ देता है किन्तु चन्द्रमा को छोड़कर किसी अन्य की ओर दृष्टि नहीं फेरता :—

ये नैन निहारत भाग एक टक हेरहीं।

वाल्हा जैसे चंदन चकोर दृष्टि न फेरहीं॥

—(सुन्दर ग्रंथावली (२) पृ० ६०३)।

संत बराबर लौकिक बाधाओं की चिन्ता किये बिना ही अपने प्रेम पंथ पर अग्रसर होता रहता है। सच्चा सूरमा मरने-जीने की आशा नहीं पालता और न भय के कारण रणक्षेत्र ही छोड़ता है। उसे जीवन-मरण, जय-पराजय की कोई चिन्ता नहीं होती। वह तो युद्ध क्षेत्र में बिना मुँह मोड़े दोनों के बीच जूझता रहता है।^२ इस तरह सूफियों की प्रेम साधना जहाँ अपने सीमित क्षेत्र में निराशा और

१. सती जलन कू नीकली, पीब का सुमरि सनेह।

सबद सुनत जीव नीकल्या, भूलि गई सब देह॥

—कबीर ग्रंथावली काशी संस्करण, सूरतन की अंग, साखी ३६, पृष्ठ ५६

२. खेत न छाई सूरिबां, झूझै द्वै दल माहि।

आसा जीवन मरण की, मन मैं आँषी नाहि॥

—वही सूरतन की अंग, साखी १०, पृष्ठ ३४

विवशता को संजोये हुये तड़प रही है वहाँ संतों की कांता भक्ति आशा और निराशा की परिधि से ऊपर उठकर प्रिय के निकट अथवा दूर की चिन्ताओं से अपने को मुक्त मानती है। फिर भी जहाँ तक दोनों की प्रेम साधनाओं में दाम्पत्य प्रेम का सम्बन्ध है संता की एकनिष्ठा और ऐक्य भावना बहुत कुछ अंशों में सूफियों से ही प्रभावित है। कबीर अपने और प्रभु के बीच अंश और अंशी के संबंधों को व्यक्त करते हुये प्रभु के प्रति अपनी एकनिष्ठा प्रकट करते हैं कि बिना प्रभु के शरीर के तापों का शमन नहीं हो सकता, क्योंकि यदि प्रभु सागर हैं तो मैं जल पर जीवित रहने वाली मछली हूँ किन्तु बिड़बना है कि जल में ही रहकर जल बिना क्षीण बनी हुई हूँ। यदि प्रभु पिजड़ा है तो मैं उनमें आबद्ध तोता हूँ जिसकी सीमा उस पिजड़े तक ही सीमित है। यदि प्रभु सद्गुरु हैं तो मैं उनका आज्ञाकारी शिष्य हूँ।^१ यही अंश अंशी भाव सूफियों ने भी अपने दाम्पत्य प्रेम में व्यक्त किया है।

ते जो समुंद लहरि मैं तोरी । ते रवि मैं जग किरनि अंजोरी ।
मोहि आपुहि जनि जानु निरारा । मैं शरीर तुम प्रान पियारा ॥^२

अथवा

तुइ जो समुंद मैं लहरि तुम्हारी, मैं जो विरिख तुंइ मूल ।
तोहि मोहि सपत बचा दहं कैसी, मैं सुवास तू फूल ॥^३

जीवात्मा और परमात्मा का यही अंश अंशी भाव रैदास के शब्दों में देखिये :—

प्रभु जी तुम चंदन हम पानी, जाकी अंग अंग बास समानी ।
प्रभुजी तुम घन बन हम मोरा, जैसे चितवत चंद चकोरा ॥
प्रभुजी तुम दीपक हम बाती, जाकी जोति बरे दिन राती ।
प्रभुजी तुम मोती हम धागा, जैसे सोनहि मिलत सुहागा ॥
प्रभुजी तुम स्वामी हम दास, ऐसी भक्ति करै रैदासा ।

(रैदास जी की बानी ब० प्रे० प्रयाग, पद ८६, पृष्ठ ४१)

१. राम बिन तन की ताप न जाई, जल मैं अग्नि उठि अधिकाई ।
तुम्ह जलनिधि मैं जल कर मीना, जल मैं रही जलहि बिन बीना ॥
तुम्ह प्यजरा मैं सुवनां तोरा, दरसन वेहु भाग बड़ मोरा ।
तुम्ह सतगुरु मैं नौतम चेला, कहै कबीर रामू रमू अकेला ॥

—कबीर ग्रंथावली काशी संस्करण, पद १२०

२. मंसन कृन मधुमालती—सं० माना प्रसाद गुप्त, छंद ११८

३. वही, छंद—१२६

प्रेम की दृढ़ता को लेकर जहाँ सूफी कवि यह कहते हैं कि प्रेम ऐसा करना चाहिये जिसके आदि और अन्त सभी स्नेहमय हों। यदि इस प्रकार का प्रेम इस लोक और परलोक दोनों जगत् में निभ जाय तो इसमें किसी प्रकार का संदेह नहीं मानना चाहिये,^१ वहाँ सन्त कवि भी प्रेम की स्थिरता को लेकर ठीक वही भाव प्रदर्शित करते हैं :—

घटै न बधैं सदा ज्युं का त्युं, विरचिन बुरों लषावैं ।

राम भरतार परम सुखदाता, सो म्हारे मन भावैं ॥२

संतों की कान्ता भक्ति ठीक उसी कोटि की है जैसे सूफियों के यहाँ पति-पत्नी प्रेम की साधना। विरह की तीव्रता तो संतों ने सूफियों की ठीक उन्हीं भाव-नाओं से उधार लिया है जिसको सूफियों ने अपने प्रेमालोक्यों में बारहमासा और षट्शतु वर्णनों में विस्तार से व्यक्त किया है। अन्तर इतना ही है कि संतों की विरहानुभूति के रूप में व्यक्त की गई है जब कि सूफियों की विरहानुभूति प्रतीकात्मक है। सन्त कवि रज्जब जी की विरह वेदना देखिये :—

प्रानपति आये न होइ, बिरहिन अति बेहाल ।

बिन देखे जिव जात है अब बिलम्ब न कीजै लाल ॥

बिरहिन व्याकुल केसवा निस दिन दुखी बिहाइ ।

जैसे चव कमोदनी, बिन देखे कुम्हिलाइ ॥

अति गति दुखिया दगधि ये, बिरह व्यथा तनि पीर ।

घरी पलक मै बिनसि है, ज्युं मछली बिन नीर ॥

पीव पीव टेरी पिक भई, स्वाति सरूपी आव ।

सागर सरिता सब भरे, परि चात्रिग कै नहि चाव ॥

दीन दुखी दीदार बिन, रज्जब धनि बेहाल ।

दरस दया कर दीजिये, तो निकसै सब साल ॥^३

सन्त कवि रैदास की विरह वेदना भी इसी कोटि की है। वे कहते हैं :—

१. प्रीति तो ऐसी कीजिये आदि अंत जेहि नेह ।

हुहुं जग जो यह नरबहै, तो कहू कौन संदेह ॥

—मंजन कृत मधुमालती—सं० माता प्रसाद गुप्त, छंद १३०

२. श्री महाराज हरिदास जी की वाणी—स० मगनदास स्वामी, अथ व्याह लो जोम ग्रंथ छंद ४, पृष्ठ १०६

३. रज्जब वाणी—स० डा० कृजलाल दर्मा—पद भाग पद १०, पृष्ठ ३८६

पिउ संग प्रेम कबहुं नहि पायो, करनी कवन बिसारी ।
चक्र को ध्यान दधिमुत सों हेत है, यों तुम ते मैं न्यारी ॥
भवसागर मोहि इक टक जोवत, तलफत रजनी जाई ।
पिय बिन सेजइ क्यों सुख सोऊँ, बिरह विथा तन खाई ॥
मेटि दुहाग सुहागिन कीजै, अपने अंग लगाई ।
कह रैदास स्वामी क्यों बिछोहे, एक पलक जुग जाई ॥^१

हाँ, यह बात अवश्य है कि सूफियों में विरह भावना की जो तीव्रता है वह संतों में नहीं है। संतों ने भावना को तीव्रता को संदेह की दृष्टि से देखा है। कबीर का प्रेम चेतना प्रधान है वे भावना प्रधान चेतन्य और चेतना प्रधान भावना की सीमाओं में ही अपनी प्रेम साधना को रखना चाहते हैं।^२ 'रैदास' में अहंकार के नाश आदि की चर्चा है किन्तु ज्ञान का वह पुष्टता नहीं जो कबीर में उपलब्ध होनी है। रैदास में चैतन्य द्वारा की अपेक्षा प्रेम साधना का स्वरूप ही यहाँ अधिक स्पष्ट रूप में निखरा है। गुरु नानक में ज्ञान योग की चेतना और भाव भगति की परेणा है। किन्तु यही प्रेम की तीव्रता विरहोन्माद की उत्तेजना दाढ़ में अधिक दीख पड़ती है, जो अज्ञात रूप से सूफी 'शेख बूढन शतगरी' के मंसर्ग का प्रभाव है। अंतर इतना ही है कि संत साहित्य में जहाँ विरह की व्याकुलता और अमह्य वेदना स्त्रियों के मध्ये अधिक मड़ी गई है वहाँ सूफी साहित्य में पुरुषों के बाँटे पड़ी है। भारतीय नारी के विरहोच्छ्वास में विवशता के आसू है जो सूफियों से भिन्न पड़ते हैं।

सूफी प्रेम का सौंदर्य से अत्यन्त ही पतित सम्बन्ध है। उनकी दृष्टि से प्रेम का लब्धा स्वयं प्रभु ही है प्रेम के लिये ही उमने जगत् को रचना जिसमें अपने सौंदर्य की देखकर उस आनन्द प्राप्त हुआ। चन्द्रमा यदि सौंदर्य है तो उसकी किरण प्रेम है। जहाँ सौंदर्य होता है वहाँ प्रेम निश्चय ही रहता है।^३ इसी आस्था को लेकर सूफियों ने प्रभु का शरीर परम सौंदर्य रूपा नारी को ही माना है। किन्तु संतों ने सौंदर्य को केवल दैहिक सौंदर्य तक ही सीमित नहीं रखा और न उस पर विशेष जोर

१. रैदास जी की बानी—बे० प्रे० प्रयाग, पद ७३, पृष्ठ ३४.

२. कबीर घोड़ा प्रेम का, चेतनि चढि असवार ।

ग्यान षड़ग गाहि काल सिरि, भली मचाई मार ॥

—कबीर ग्रंथावली काशी संस्करण—सूरतन की अंघ, ताखी २७

३. प्रेम किरन ससि रूप जेउं, पानी प्रेम जमि हेम ।

एहि बिधि अह तहं जानियहु जहाँ रूप तहं प्रेम ॥

—बिदावली—उत्तमान पृष्ठ १३, उँइ २६

दिया वे उससे ऊपर उठ कर परम सौंदर्य को सर्व शिरोमणि तेज स्वरूप परम ब्रह्म के रूप में देखा ।

‘तेज सरूपी सकल सिरांमनि, अकल निरंजन रावा ।’^१

वे परमात्मा के सौंदर्य के तेज को ऐसा भासमान मानते हैं मानों अनेक सूर्यों की श्रेणी उदित हो गई हो । वे इस सौंदर्य का दर्शन प्रियतम (प्रभु) के साथ अज्ञान रूपी रात्रि में जग कर करते हैं ।

कबीर तेज अनंत का मनो ऊगी सूरज सेणि ।

पति संग जागी सुन्दरी, कौतुग दीठा तेणि ॥^२

उस एकमात्र अल्लाह के नूर का ‘अनंत तेज चारो तरफ इस प्रकार भर-पूर है जैसे आकाश में सूर्य चमकता है ।’^३ सौंदर्य निरूपण के साथ-साथ ‘सूफी प्रेम साधना और संत प्रेम साधना में एक अन्तर यह भी है कि सूफियों का प्रेम सम्बन्ध पूर्व जन्म से ही सम्बन्धित है जो प्रिय के प्रत्येक दर्शन, गुण श्रवण, स्वप्न दर्शन अथवा चित्र दर्शन से अंकुरित होता है ।’ मधुमालती में मंजन कहता है :—

पुनि जो पेम पिरित पुव्व कै, बिबि जय आइसमानि ।

उठी ऊमि उर सांस दुहुँन कै, समुझि आदि पहिचानि ॥^४

अर्थात् फिर जो पूर्व की प्रेम प्रीति दोनों के जी में आकर समाई तो आदिम परिचय का स्मरण कर दोनों के हृदय से साँस ऊपर आकर रुक गई ।

किन्तु सन्तों की प्रेम साधना में प्रेम गुरु के उपदेश से अंकुरित होता है ।

मैं नहीं बौरा राम कियो बौरा । सतगुरु जारि गयो भ्रम मोरा ॥

(क० ग्रं० काशी सं० पद १४७)

गुरु ही अज्ञान रूपी भ्रम को दूर करते हैं और प्रभु के प्रति प्रेम का बीजा रोपण करते हैं ।

प्रेम साधना में गुरु की महिमा—प्रेम साधना में चाहे वह सूफी कवियों की हो चाहे हिन्दी संत कवियों की, दोनों में गुरु की महिमा को विशेष महत्ता प्रदान की गई है । सूफी कवि मंजन का कथन है कि जो परम तत्व में लय (लीन) होन

१. रैदास जी की बानी—बेलविडियर प्रेस प्रयाग, पद ७२, पृष्ठ ३४

२. कबीर ग्रंथावली—काशी संस्करण परचा कौ अंग, साखी १

३. ज्यों रवि एक अकास है, ऐसे सकल भरपूर ।

दादू तेज अनंत है, अलह आले नूर ॥

—दादू दयाल—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, परचा कौ अंग, साखी ८०, पृ० ५१

४. मंजन कृत मधुमालती, सं० डा० माता प्रसाद गुप्त, छैद १२१, पृष्ठ १०१

जानता है वही मन के बोल को पहचानता है। मन के बोल अपार और विषम होते हैं। यदि गुरु होता है तो वह साधक को पार लगा देता है।^१ सन्त कवियों का भी विश्वास है कि गुरु के समान हितैषी और अपना सगा नहीं है। उसकी महिमा अनन्त है। गुरु की कृपा जिस व्यक्ति पर होती है कलियुग का प्रभाव उसका कुछ भी बिगाड़ नहीं सकता। गुरु ही अपनी शिष्य के भीतर की ज्योति को प्रज्ज्वलित करने में समर्थ होता है। सद्गुरु की प्राप्ति भी भगवान की कृपा से ही होती है। बास्नत्र में गुरु और गोविन्द दोनों में कोई भेद नहीं है। सद्गुरु के प्राप्त हो जाने पर सभी सांसारिक और मानसिक कष्टों का अन्त हो जाता है।^२ जब सर्व समर्थ सद्गुरु मिल जाते हैं तो वे प्रभु के मूल तत्त्व को बतला देते हैं और साधक मंथन करके धृति निकाल कर उसे खाता है।

साचः सम्रथ गुरु मिल्या, तिन तत दीना बताइ ।

दाहू मोटा महाबली, घट घृत मथि कर पाइ ॥^३

कुम्हार जिस प्रकार मिट्टी को ठोक-ठोक कर बर्तन बनाता है उसी प्रकार गुरु भी बार-बार शिक्षा देकर शिष्य को योग्य बनाता है। संत कवि रज्जब जी की उक्ति सुनिये :—

ज्यूं माटी कूँ कूटे कुम्भार । त्यूं सत गुरु की मार विचार ॥

तथा

गुरु ग्याता परजापती, मेवक माटी रूप ।

रज्जब रज सूँ फेरिके, घडि ले कुम्भ अनूप ॥^४

मन्त पुरुष के लिये सद्गुरु की प्राप्ति भाग्य की सबसे बड़ी सफलता है। इससे उसे जितना आनन्द होता है उतना और किसी से नहीं। गुरु के दर्शन मात्र से ही सन्त कवि सुन्दरदाम को मोक्ष प्राप्ति का सन्तोष होने लगता है।

गुरु की दरसन देखने शिष्य पायो सन्तोष ।

कायर मेरो जब भयो, मन माहि मान्यो मोष ॥^५

१. परम तन्त लो लीन जो जानै । सो मन कै आखर पहिचानै ।

मन के आखर विखम अपारा । गुरु होइ तो लाबै पारा ॥

—मंसन कृत मधुमालती— सं० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १७, पृष्ठ १६

२. कबीर ग्रंथावली—काशी संस्करण, गुरुदेव की अंग, साखी १ से ३५ तक ।

३. दाहूदयाल—सं० परशुराम चतुर्वेदी—गुरुदेव जी की अंग, साखी ३३, पृ० ४

४. राजस्वान एवं गुजरात के मध्यकालीन सन्त एवं भक्त कवि । डॉ० मदन कुमार जासी पृ० १०६ ।

५. वही पृष्ठ १०७ पर उद्धृत ।

अब विचारणीय यह है कि गुरु के प्रति सन्तों से यह श्रद्धा की भावना कहाँ से आई ? हिन्दू धर्मशास्त्रों में भी तो गुरु महिमा का उल्लेख मिलता है फिर क्यों न मान लिया जाय कि सन्तों ने गुरु महिमा को इन धर्मशास्त्रों से ही लिया होगा, किन्तु हम पहले ही स्पष्ट कर चुके हैं कि सन्तों को हमारे धर्मशास्त्रों के प्रति कोई विशेष रुचि नहीं थी और न वे उससे पठन-पाठन में समर्थ ही थे। उन्होंने जो कुछ भी ज्ञान प्राप्त किया, सत सग और गुरु कृपा से ही प्राप्त किया। सूफियों ने भले ही गुरु महिमा को भारतीय दर्शन से अपनाया हो किन्तु सन्तों पर गुरु महिमा की जो छाप पड़ी है वह सूफियों के मध्यम से ही पड़ी प्रतीत होती है। गुरु उनका मार्ग-दर्शक ही नहीं, बल्कि सब कुछ है।

गुरु के प्रसाद बुद्धि उत्तम दिशा को ग्रहै, गुरु के प्रसाद भव दुःख विसराइये।

गुरु के प्रसाद प्रेम प्रीति हू अधिक बाढ़ै, गुरु के प्रसाद राम-राम गुनगाइये ॥

गुरु के प्रसाद सब योग की भुगुति जानै, गुरु के प्रसाद शून्य में समाधि लाइये।

सुन्दर कहत गुरु देव जो कृपाल होहि, तिनके प्रसाद तत्व ज्ञान पुनि पाइये ॥^१

गुरु प्रसाद की यह महिमा सन्तों ने ही नहीं सूफियों ने भी बहुत पहले से ही गाई है। जायसी ने अपने पीर सैयद अशरफ की प्रशस्ति में लिखा है कि उन्होंने ही मुझे ज्ञान का उज्ज्वल मार्ग प्रदर्शित किया। उन्होंने मेरे हृदय में प्रेम का दीपक जलाया। उस दीपक की ज्योति से मेरा हृदय निर्मल हो गया। भ्रम का सारा अंधकार मिट गया। चारों ओर प्रकाश छा गया। मेरे पापों ने मुझे खारे समुद्र में पटक रखा था, उन्होंने मुझे अपना शिष्य बनाकर सूफी पंथ रूपी नौका पर चढ़ा लिया।^२ मंशन का विश्वास है कि गुरु का दर्शन दुःखों को धो डालने वाला होता है। वह दृष्टि धन्य है जो गुरु दर्शन पर प्रेम रखती है जो साधक गुरु शिष्य दृष्टि का प्रति पालन करता है, वह चारों युगों में राजा होता है।^३ इस तरह सूफियों की गुरु के प्रति जो आस्था है वह भले ही भारतीय दर्शन से प्रभावित हो किन्तु उसने समकालीन हिन्दी सन्त कवियों को निश्चय ही प्रभावित किया है इसमें सन्देह नहीं है।

सन्तों की नाम स्मरण साधना और उक्त पर सूफी प्रभाव—सन्तों की साधना

१. सुन्दरसार—सं० श्याम सुन्दरदास, ज्ञान समुद्र सार, छन्द १२, पृष्ठ ५।

२. जायसी ग्रंथावली—पद्मावत छन्द १८

३. गुरु दरसन दुख धोवन, धनि-धनि दिस्टि जो भाइ।

जो गुरु सिक्ख दिस्टि प्रति पालै, सो चारिहुं जुग राइ ॥

—मंशन कृत मधुमालती—सं० माता प्रसाद गुप्त, छन्द १४

में जहाँ एक ओर 'गुरु' को अत्यन्त ही महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है, वहीं 'नाम' को भी अति अत्यधिक प्राप्त हुई है। सन्तों की वाणी प्रभु के इस नाम की सरोहना करते नहीं थकती। कबीर से लेकर उनके परवर्ती सभी सन्तों ने इस नाम महिमा को स्वीकार किया है। यद्यपि नाम महिमा को भक्त और सन्त दोनों प्रकार के कवियों ने महत्व प्रदान किया है, किन्तु सन्तों का नाम भक्तों की भाँति किसी स्थूल सत्ता का द्योतक नहीं है। उनका 'नाम' सर्जक, पालक और संहारक है। विश्वास के साथ मन, बचन, कर्म से प्रभु का नाम स्मरण ही सत्य है। अन्यथा पंडितों के उपदेश, सभी कथायें, मन्दिर अन्य देवों की उपासना आदि सभी थोथे हैं :—

थोथा पंडित थोथी बानी। थोथी हरि बिन सबै कहानी।

थोथा मन्दिर भोग विलासा। थोथी आनंदेव की आसा।

साचा सुमिरन नाम विसासा। मन बच कर्म कहै रैदासा ॥^१

नाम स्मरण साधना में मन से प्रभु के नाम का जप करना साधक का मुख्य कार्य होता है। प्रभु के नाम का सुमिरन ही साधक की साधना का आदि और अन्त होता है। अज्ञात जाप की अवस्था साधना की चरम सीमा के समीप है। सन्त 'तुरसीदास' के अनुसार 'सुमिरन' तभी पूर्ण होता है जब कि शारीरिक कर्म करते हुये भी साधक का चित्त प्रभु के सुमिरन में लगा रहता है और पल भर के लिये उससे विलग नहीं होता।

जैसी मुरति विषयी पर नारी। लोभी परधन हरन मझारी।

जैसी सुरति कीटी भूझ कीन। अरु जल बिछुरै जैसे मीन ॥

जैसी मुरति नटिनी की होय। बांस वरत चित राखै सोय।

ऐसी सुरति राम सूं होय। तुरसी सुमिरन कहिये सोय ॥^२

सन्तों ने अपनी नाम स्मरण साधना में प्रायः 'राम नाम' का ही प्रयोग किया है, जो ब्रह्मा का पर्यायवाची एवं केशव, करीम, अल्लाह, रहीम इन सबका रूप। 'सुमिरन' से तात्पर्य सन्त मत की साधना में मुख से केवल नाम रटना ही नहीं है, बल्कि इसका अभ्यास योग साधना द्वारा सम्भव माना गया है। वे 'सुमिरन' के लिये न तो माता की आवश्यकता समझते हैं, और न मुख से बार-बार राम-नाम चिल्लाते हैं। सुमिरन एक प्रकार की ध्यानावस्था है जिसमें वे राम का नाम अपने अन्तःकरण में स्मरण करके उसी में वल्लीन हो जाते हैं। सन्त कबीर ने राम नाम की महिमा का उल्लेख करते हुये लिखा है :—

१. रैदास जी की बानी—बेलबिडियर प्रेस प्रयाग, पद ५५, पृष्ठ २५।

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास—डॉ० अगीरब मिश्र, पृष्ठ ६३।

कबीर सुमिरण सार है, और सकल जंजाल ।

आदि अन्त सब सोधिया, दूजा देखौ काल ॥^१

नाम स्मरण की चरम सीमा का उल्लेख करते हुये सन्त कबीरदास जी कहते हैं कि राम-नाम का स्मरण करते हुये मेरा मन स्वयं राम में ही रम गया है, और इससे भी आगे अब वह स्वयं राममय हो गया है । जब मन ही स्वयं राममय हो गया तो शीश किसके आगे झुकाया जाय ।

मेरा मन सुमिरै राम कूं, मेरा मन रामहि आहि ।

अब मन रामहि ह्वै रहा, सीस नवावों काहि ॥^२

सन्त मलूक दास जी का विश्वास है कि रत्ती भर राम-नाम पापो के कराड़ों बहुत बड़े पहाड़ों को भी जला कर राख कर सकता है ।^३ सन्त दादूदयाल ने नाम स्मरण साधना को केवल 'राम-नाम' की सीमा के अन्तर्गत ही नहीं बाँधा है । विश्वास है कि सृष्टिकर्ता के कितने ही अनन्त नाम हैं जो जी में अच्छा लगे उसे याद कीजिये ।^४ नाम स्मरण साधना के विधान का उल्लेख करते हुये सन्त दादूदयाल जी कहते हैं कि साधक को 'सुमिरन' के समय साध्य में एकदम रम जाना चाहिये । अविनाशी प्रभु से एकाकार होकर एक क्षण के लिये भी चित्त को इधर-उधर नहीं करना चाहिये :—

रमिता सेती रमि रहे । विमलि-विमलि जस गाइ ।

अविनासी सौ एक ह्वै, निमिष न इत उत जाइ ॥^५

सन्तों की नाम-स्मरण साधना को दृष्टिगत रखते हुये जब हम सूफी साधना को सामने रखते हैं, तो वहाँ भी हमें एकान्तवास, स्वाध्याय, जप और ध्यान को बड़ा ही महत्वपूर्ण पाते हैं, जिसमे नाम-स्मरण की साधना का सम्बन्ध सूफियों के जिक्र (जप) और सभा (संगीत) में है । यद्यपि सरजि कुशेरी और हुज्वेरी जैसे कुछ

१. कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण, सुमिरन की अंग, साखी ५ ।

२. कबीर ग्रन्थावली काशी संस्करण, सुमिरन की अंग, साखी ८ ।

३. राम नाम एकै रती, पाप के कोटि पहाड़ ।

ऐसी महिमा नाम की, जरि करै सब छार ॥

—मलूकदास जी की बानी, पृष्ठ ३३, साखी १६ ४

४. दादू सिरजन हार कै, केते नाम अनन्त ।

चिति आवे सो लीजिये, यूँ साधू सुमिरे सन्त ॥

—दादूदयाल—परशुराम चतुर्वेदी, सुमिरन की अंग, साखी २०, पृ० १७ ५

५. वही, साखी ३८ ।

सूफी कीर्तन पद्धति को वासनात्मक मानते हैं, किन्तु गज्जाली आदि सूफी साधकों ने सभा (संगीत) को हाल (आनन्दावस्था) का साधन माना है। हल्लाज (मंमूर) ने 'अनलहक' के रूप में इस नाम स्मरण साधना को व्यवहृत किया था। सूफी प्रेमाख्यानों में जिक्र का उल्लेख स्पष्ट रूप में तो नहीं मिलता, किन्तु प्रतीकात्मक रूप में उसे बिखाने का अवश्य प्रयास किया गया है। 'मुकीमी कृत' चन्दरबदन और महियार में जब नायक अपनी प्रियतमा का नाम लेकर उसके घर के चारों ओर मँडराने लगता है तो यह 'जिक्र' की ही अवस्था है जिसमें साधक लोक-लज्जा की परवाह किये बिना दुनिया की नजरों में पागल बनकर अपने प्रिय में रम कर एकाकार हो जाता है। चान्दावन, मृगावती, पद्मावत, मधुमालती, चित्रावली आदि सभी सूफी प्रेमाख्यानों में जब प्रिय के प्रेम में नायक विह्वल होकर अपने को भूल जाता है, और उसी की याद में दिन-रात बेचैन रहने लगता है, तो यही सूफी साधना की 'जिक्र' की अवस्था है। हिन्दी के मध्यकालीन सन्तो ने अपनी नाम-स्मरण साधना में इसी जिक्र को अपनाया है तथा नाम स्मरण के आगे के वेद और पुराणों को भी व्यर्थ बतलाया है :—

रज्जब टीका नाँव की वेद पुरान सुदेहि।

यूँ तनवेता त्यागि सब, हरि सुमिरन करि लेहि ॥^१

नाम-स्मरण साधना में सन्तो ने राम नाम के साथ-साथ 'अल्लाह', 'रहीम' को उसका पर्यायवाची मानने का जो साहस किया है।^२ वह सूफियों की साधना की उदारता का ही परिणाम है, जिसका प्रभाव सन्तो पर पड़ा हुआ दिखाई पड़ता है। सिक्ख गुरुओं ने भी 'नाम' को बहुत ही अग्रक महत्व दिया है। उनके यहाँ परमात्मा की सर्वव्यापी सत्ता का बोधक 'सति नाम' स्मरणीय माना गया है। उनका विश्वास है कि परमात्मा के निकट कोई विशेष शब्द अथवा 'नाम' अपना विशेष महत्व नहीं रखता। 'नाम' तो आन्तरिक भावों को अभिव्यक्त का साधन मात्र है। इसीलिये सिक्ख गुरुओं ने परमात्मा को किसी विशिष्ट नाम से नहीं पुकारा है, कबीर आदि सन्तों की भाँति वे भी प्रभु को अकाल गुरुष, निर्गुण, निरकार, मधु-सूदन, दामोदर, माधव, धरणीधर, श्याम सुन्दर, खालिक, रहीम, मौला आदि

१. रज्जब बाणी—डॉ० ब्रजलाल वर्मा, सुमिरण की अंग, साखी १८, पृष्ठ ४३।

२. रज्जब राम रहीम कहि, आदि पुरुष करि यादि।

सदा सनेही सुमिरिये, अनमन आई जाई बादि ॥

अस्नह-अल्लह कहत ही, अस्सह लहा सु जाइ।

रज्जब अज्जब हरफ है, हृदे हेत चित लाइ ॥

—बही, साखी २६, २७, पृष्ठ ४४

नामों से सम्बोधित करते हैं। इस तरह हम देखते हैं कि सन्त कवियों की नाम-स्मरण की साधना एक ऐसी शाश्वत् साधना है जो उनके स्वभाव का अंग बन चुकी है और जो कभी निष्फल नहीं जाती। उनके 'सुमिरन' की स्थिति साधना की वह आध्यात्मिक अवस्था है जिसमें साधक अपनी समस्त चित्त-वृत्तियों को अपने आराध्य की ओर उन्मुख कर लेता है। नाम-स्मरण की यह साधना पूर्ण निष्काम भाव से चलती है। साधक प्रिय के सिवा किसी दूसरी वस्तु की प्राप्ति की कामना स्वप्न में भी नहीं करता। प्रिय के प्रति निष्काम भाव से एकनिष्ठ सूफी प्रेम साधना के आदर्श को ही सन्तों ने अपनी साधना में अपनाया होगा ऐसा अनुमान करना भी हमारे विचार से अत्युक्ति नहीं है।

निष्कर्ष

सूफी और सन्त कवियों की साधना का विवेचन करने के पश्चात् यह बात निस्संदेह स्पष्ट हो जाती है कि हमारे निर्गुण सन्त साहित्य में जहाँ अनेक अन्य प्रभाव दृष्टिगोचर होते हैं वहाँ सूफी साधना का भी अवश्य ही प्रभाव पड़ा है। कबीर, नानक, दादू, रज्जब और तुरसी दास जैसे कुछ प्रमुख निर्गुण सन्तों ने तो प्रायः सूफी मत के प्रेम-दर्शन को अपनी आध्यात्मिक साधना का अंग ही बना लिया है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि सन्तों ने सूफियों की प्रेम साधना पद्धति को ज्यों का त्यों अपना लिया है। सन्तों का बराबर यही प्रयास रहा है कि वे साधना के प्रत्येक मार्ग से सार-तत्त्व को ही ग्रहण करते रहे हैं। इन लोगों ने सूफियों के दिव्य प्रेम (इश्क हकीकी) को तो अपना लिया किन्तु लौकिक प्रेम (इश्क मजाजी) को अपनी साधना से दूर रखा। सूफी भावना और सन्त साहित्य पर दुष्टि डालने से एक बात और भी स्पष्ट हो जाती है कि सन्तों के प्रतिनिधि कवि कबीर पर तो सूफी विचारधारा का प्रभाव सीधे सूफियों से पड़ा है, किन्तु कबीर के परवर्ती अन्य सन्तों पर यह प्रभाव उनकी गुरु परम्परा से आया प्रतीत होता है, जिसमें सन्त दादूदयाल अपवाद माने जा सकते हैं, कारण ये प्रारम्भ में सूफी सन्त बूढ़न के संसर्ग में बहुत दिनों तक रह चुके थे। दादू की शिष्य परम्परा पर जो सूफी प्रेम साधना का प्रभाव है, वह कबीर की भाँति चेतना प्रधान न होकर सूफियों की भाँति विशेष भावना प्रधान ही रहा है। प्रेम साधना में विरह की तीव्रता दिखलाई तो अवश्य गई है किन्तु उसमें सूफियों की भाँति आत्म विह्वलता नहीं है। वह मर्यादित है जो भारतीय संस्कार जन्य है। जहाँ तक सन्तों की नाम स्मरण साधना का सम्बन्ध है, उसे भी उन लोगों ने सूफियों के 'जिक्र' की अवस्था से ग्रहण किया है, यह निर्विवाद है।

उपसंहार : सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों... : ३५७

समन्वित स्वरूप तैयार किया जिसमें ब्रह्म, जीव, जगत् और माया सम्बन्धी तात्त्विक ज्ञान शंकर के अतैत्तनाद से, साधना सम्बन्धी हठयोग तथा सम्प्रदाय से, भक्ति भावना विशिष्टाद्वैतवाद से ग्रहण किया गया था। सूफी और सन्त मत दोनों के उद्भव नैराश्य के वातावरण में हुआ था। साथ ही साथ सिद्धान्त और साधना के मूल स्रोत प्रायः दोनों में एक ही थे। अतः सूफी मत इस्लामी साम्राज्य के साथ-साथ भारत में प्रविष्ट होने पर अपने उदारवादी दृष्टिकोणों से जाति-पाति के भेद-भावां को मिटाकर समस्त मानव समाज को एक ही प्रेम-सूत्र में बाँधने का प्रयास करने लगा। इससे समकालीन सन्त मतवलम्बियों के लिये वह विदेशी न रह सका। फिर पारस्परिक मिलन से सन्त कवियों ने सूफियों के प्रेम की पीर को भी अपनी साधना का एक विशिष्ट अंग बना लिया और इसी प्रेम की पीर के कारण सन्त मत का सर्व-समन्वित स्वरूप जन-साधारण के लिये अत्यन्त ही लोकप्रिय और सहज ग्राह्य बन सका। यह बात अलग है कि आलोच्य काल के सभी सन्त कवियों पर सूफी अध्यात्म-दर्शन का प्रभाव एक-सा नहीं पड़ा है। निश्चय ही सन्त कवियों में से बहुतों पर तो सूफी प्रभाव बहुत अधिक पड़ा है और कुछ पर बहुत ही कम। हम यहाँ आलोच्यकाल के सन्त कवियों पर पड़े हुये सूफी प्रभाव का पृथक्-पृथक् विवेचन प्रस्तुत कर देना भी आवश्यक समझते हैं।

(क) कबीर के पूर्ववर्ती सन्त कवि और सूफी अध्यात्म-दर्शन

यद्यपि कबीर ही सन्त साहित्य का प्रतिनिधित्व करने में पूर्ण सक्षम है किन्तु इनके पूर्व भी सन्त साहित्य का बीजारोपण हो चुका था। सन्त साहित्य का अष्ट्यु-द्वय काल में नामदेव और रामानन्द का स्थान विशेष महत्वपूर्ण है। अतः सूफी अध्यात्म-दर्शन के परिप्रेक्ष्य में यह विचार कर लेना आवश्यक है कि इन सन्तों पर सूफियों का कितना प्रभाव पड़ा है।

नामदेव :—सन्त नामदेव के मराठी पदों में तो प्रायः सगुणोपासना का ही प्रभाव दृष्टिगोचर होता है किन्तु उत्तरी भारत में आने तथा सन्त ज्ञानेश्वर से सम्पर्क हो जाने के पश्चात् इनके द्वारा रचिन हिन्दी पदों में स्पष्टतः निर्गुणोपासना के महत्त्व और संदेश की चर्चा की गई है। उनमें न केवल सन्त ज्ञानेश्वर के ज्ञान का और उनके गुरु बिसोबा खेबर की योगानुभूति का प्रभाव है बरन् उत्तरी भारत में फैले इस्लामी रहस्यवाद की भी छाया स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। मूर्तिपूजा का विरोध, ईश्वर को अवतार न मानना, एक ईश्वर की प्रतिष्ठा, ईश्वरीय प्रेम में दाम्पत्य भाव की कल्पना, विरह की आतुरता आदि के चित्रण सूफी अध्यात्म-दर्शन के प्रभावों के ही द्योतक हैं। सभी तर्क-वितर्कों को त्याग के ईश्वर

३५८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

में एकनिष्ठा तथा दसों दिशाओं में उसी परमेश्वर की सत्ता को विद्यमान मानते हैं।^१ यथा :—

जामैं सकल जीव की उत्तपत्ति, सकल जीव में आप जी ।

माया मोह करि जगत भुलाया, घटि घटि व्यापक बाप जी ॥^२

उनकी यह एकनिष्ठा और एकत्व भावना सूफियों से बिल्कुल ही मिलती-जुलती है जब वे कहने लगते हैं :—

तुम बिन घरि येक रहूँ नहि न्यारा । सुन यह केसव नियम हमारा ।

जहाँ तुम गिरवर तहाँ हम मोरा । जहाँ तुम चंदा तहाँ मैं चकोरा ॥

जहाँ तुम तरुवर तहाँ मैं पंक्षी । जहाँ तुम सरोवर तहाँ मैं मच्छी ।

जहाँ तुम दिवा तहाँ मैं बत्ती । जहाँ तुम पंथी तहाँ मैं साथी ॥

जहाँ तुम शिव तहाँ मैं बेल पूजा । नामदेव कहे भाव नहीं दूजा ।^३

जीव और ब्रह्म के बीच सूफी अध्यात्म-दर्शन के अनुसार पति-पत्नी प्रेम की जो कल्पना की गई है। सन्त नामदेव उसमें भी प्रभावित हैं :—

“आरती पति देव मुरारी, चंवर डुले बलि जाऊँ तुम्हारी ।^४

अथवा

अनेक सिंगार करै बहु कामिनि । पीय के मन नहि भावै भामिनि ।

पति व्रता पति ही की जानै । नामदेव कहै हरि ताकी मानै ॥^५

प्रतीकात्मक दाम्पत्य प्रेम को नामदेव ने उपमा के माध्यम से भी स्पष्ट किया है।^६ प्रेम की आतुरता, विरहानुभूति की तीव्रता नामदेव के निम्नलिखित पद में ठीक उसी कोटि की है जैसे सूफियों की रचनाओं में मिलती है :—

मोर पिया बेलम्यो परदेस, होरी मैं का सौ खेलौं ।

घरी पहर मोहि कल न परतु है कहतन कोउ उपदेस ॥

१. दह दिसि राम रह्या भर पूरि । संतनि नोयरे साकत दूरि ।

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली—डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ २, पद ७ ।

२. वही—राग गौड़ पद ४८, पृष्ठ २० ।

३. वही—पृष्ठ ८८, पद १६१ ।

४. वही—पृष्ठ ६८, पद १४५ ।

५. वही—पृष्ठ ११, पद २६ ।

६. जैसे पर पुरुषा रत नारी । लोभी नर धन की हितकारी ।

कामी पुरुष काम रतनारी । ऐसो नामदेव प्रीति मुरारी ॥

—सन्त नामदेव की हिन्दी पदावली—सं० डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ

५३, पद ११५ ।

झर्यो पात बन फूलन लाग्यो, मधुकर करन गुंजार ।
हाहा करौ कंथ घर नाहीं, के मोरी मुनै टुकार ॥
जा दिन तैं पिय गवन कियो है; सेंदुरा न पहिरी अंग ।
पान फुलेन सबै सुख त्याग्यो, तेल न लावौ अंग ॥
निसि बासर मोहि नीद न आवै, नैन रहै भरपूर ।
अति दाहन मोहि सबति सनावै, पिय मारग बडि दूर ॥^१

इसी तरह सूफियों के ईश्वरीय तूर तथा गुरु महिमा आदि को भी सन्त नामदेव जी ने स्वीकार किया है। इनकी भाषा में पीर, पैगम्बर, अल्लाह, खनक आदि शब्दों के प्रयोग भी सूफियों की ही देन है। सन्त नामदेव की भक्ति में माधुर्य भावना का समावेश किस अंश तक भागवत धर्म से प्रभावित था और कितना सूफियों से, यह कह सकना तो निश्चय ही कठिन है किन्तु इतना तो स्पष्ट ही है कि सूफी अध्यात्म-दर्शन का इन पर अवश्य ही कुछ न कुछ प्रभाव पड़ा था। हाँ, नामदेव ने ब्रह्मानुभूति का जो आनन्द और उल्लास है उसमें सूफियों को भावि प्रेम पियाला का खुमार चित्रित नहीं मिल सकता। उनका प्रेमोन्माद तो अन्यत्र ही संगमित है।

स्वामी रामानन्द—यह कहना कि स्वामी रामानन्द पर सूफी अध्यात्म-दर्शन का कोई प्रभाव पड़ा है, न्यास संगत नहीं प्रतीत होता। सूफियों और रामानन्द के आध्यात्मिक एवं दार्शनिक विचारों में जहाँ कहीं साम्य दिखाई पड़ता है वहाँ वह सूफी प्रभाव न होकर भारतीय औपनिषदिक ज्ञान का प्रभाव है क्योंकि स्वामी रामानन्द भारतीय वेदान्त तथा योग-साधना के जितने समीप है उनसे सूफी अध्यात्म और साधना से कदापि नहीं। कहीं कहीं तो उनके विचार सूफी विचारों के बिल्कुल ही प्रतिकूल पड़ने लगते हैं। उनके यहाँ भक्ति-साधना में कर्मकाण्ड को एक आवश्यक अंग माना गया है जिसका सूफियों के यहाँ पड़ा विरोध है।

सन्त नामदेव और रामानन्द पर यदि किसी अंश तक सूफी अध्यात्म-दर्शन का प्रभाव नहीं पड़ा तो इसमें अधिक आश्चर्य की बात नहीं क्योंकि ये दोनों सर्व-प्रथम सगुणोपासक भक्त थे जो बाद में निर्गुणोपासना की ओर उन्मुख हुये थे। इनके समय में निर्गुण साधना अभी पूर्ण विकसित नहीं थी। उसकी चरमोत्कर्ष तक पहुँचाने का श्रेय तो कबीर को था जिन्होंने नामदेव और रामानन्द द्वारा प्रतिपादित इस अविकसित निर्गुण साधना को व्यापक बनाया तथा उसमें सूफियों के प्रेम की पीर को अगा कर उसे अत्यन्त ही लोकप्रिय बना दिया।

(ख) कबीर और उनके समकालीन सन्त कवि तथा

सूफी अध्यात्म-दर्शन

हिन्दी के मध्ययुगीन सन्त कवियों में अकबर अग्रगण्य हैं। अपने युग की अनेकानेक साधनाओं एवं विचारधाराओं का सारमयी समन्वित रूप उनकी वाणी में मिलता है। उन पर तथा समकालीन अन्य सन्तों पर तत्कालीन सूफीमत का भी विशेष प्रभाव दिखाई पड़ता है। हम यहाँ पर कबीर और रैदास की रचनाओं पर सूफी अध्यात्म-दर्शन के पड़े हुये प्रभाव पर विचार कर लेना ही पर्याप्त समझेगे।

कबीर—कबीर और सूफीमत के अध्यात्म-दर्शन सम्बन्धी विचारों में बहुत कुछ साम्य है। इसका प्रमुख कारण दोनों मतों की आधारशिला 'अद्वैतवाद' का होना है। जहाँ कबीर का कहना है :—

जल में कुंम कुंम में जल है, बाहर भोतर पानी।

फूटा कुंम जल जलहि समाना, इहि तथ कथ्यो ग्यानी ॥^१

वहाँ सूफी कवि जायसी ने भी ईश्वर की इसी माय्यता को स्वीकार किया है :—

सातों दीप नव खण्ड, आठों दिसा जो आहि।

जो ब्रह्मज जो पिंड है, हेरत अंत न जाहि ॥^२

कबीर पर सूफी प्रेम माधुर्य एवं विरह की आतुरता का भी प्रभाव पड़ा है। यह बात दूसरी है कि कबीर में सूफियों की भाँति प्रेमोन्मादता का अभाव है। सूफी प्रेमानुभूति, भावना प्रधान है किन्तु कबीर का प्रेम संयमित और मर्यादित है। फिर भी प्रेम की मधुरता और विरह की आतुरता कबीर में सूफियों से किसी भी अंश में कम नहीं है। यद्यपि कबीर ने अपने एक पद में 'नारदीय भक्ति' का उल्लेख किया है^३ किन्तु केवल उतने से ही यह मिथ्य नहीं हो जाता कि वे उस प्रकार की भक्ति से व्यक्तिगत रूप से परिचित भी अवश्य रहे होंगे।

आध्यात्मिक अभिव्यक्ति के लिये कबीर ने विभिन्न प्रतीकों, रूपकों, उलट-चालियों का जो आश्रय ग्रहण किया है वह सूफी प्रेमाख्यानों में व्यक्त प्रतीकात्मक योजनाओं का ही प्रभाव है। सूफियों के नफ्स, रुह, कल्ब, अम्ल, आदि योगपरक अभिव्यक्ति कबीर के यहाँ षट् चक्र, नौ द्वार, पंच चोर, त्रिनाड़ी, कुण्ड-

१. कबीर ग्रन्थावली—काशी संस्करण—पद ४४, पृष्ठ ८०।

२. अखरावट—जायसी—दोहा ८।

३. भगति नारदी मगन शरीरा, इहि विधि भवतिर कहै कबीरा।

—कबीर ग्रन्थावली - काशी संस्करण पदावली पद २७८, पृष्ठ १३६।

उपसंहार : सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों... : ३६१

लिली आदि के वर्णन के रूप में दिखाई पड़ती है। कबीर सूफियों से इतना प्रभावित होने पर भी सूफी नहीं कहे जा सकते। उनका अद्वैतवाद व्यक्ति-मूलक है। कबीर जहाँ परम-सत्त्व को अपने अन्दर ही देखते हैं।^१ वहाँ सूफियों के प्रभु सृष्टि के कण-कण में व्याप्त है।

त्रिभुवन पूरि अपूरी कै, एक जोति सभ ठाउं ।

जोतिहि अनवन मूरति, मूरति अनवन नाउं ॥^२

इस प्रकार कबीर जहाँ 'अह ब्रह्मास्मि' के समर्थक हैं सूफी कवि जायसी, मंसन आदि 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' का मान्यता प्रदान करते हैं। कबीर सृष्टि, प्रकृति और माया को आध्यात्मिक साधना में बाधक मानते हैं जब कि सूफी समस्त सृष्टि में प्रकृति भी जिसका अंग है खुदा का ही तूर देखते हैं। फिर भी यह कहना कि कबीर सूफियों से बिल्कुल ही प्रभावित नहीं हैं न्याय-संगत नहीं होगा। वे भले ही साधना की भारतीय प्रणाली के पोषक हैं किन्तु उन पर सूफी अध्यात्म का निश्चय ही प्रभाव पड़ा है। सूफियों का दाम्पत्य प्रेम, योग-निष्ठा, गुरु महिमा, विरहानुभूतियाँ ये सभी कबीर की रचनाओं में स्पष्ट दिखाई पड़ती हैं। अभिव्यक्ति के लिये प्रतीक योजनाओं, रूपकों, उपमाओं आदि के प्रयोग भी कबीर ने सूफियों की भाँति ही किया है। हाँ, इतना अवश्य है कि सूफियों ने जहाँ मुक्तक और प्रेमाख्यान दोनों प्रकार की रचनाएँ की हैं वहाँ कबीर ने केवल मुक्तक साखियाँ और पदों के माध्यम से अपने विचारों को व्यक्त किया है।

रैदास—कबीर की शिष्य परम्परा में होने के कारण उन्हीं की भाँति ही सन्त रैदास भी सूफी अध्यात्म-दर्शन से प्रभावित हैं। सूफियों की भाँति ही वे ईश्वर की सर्वव्यापकता पर आस्था रखते हैं—

सब में हरि है, हरि में सब है, हरि अपने जिन जाना ।

साखी नही और कोइ दूसर, जाननहार समाना ॥^३

प्रेम माधुर्य और विरहानुभूति भी रैदास जी की रचनाओं में यत्र-तत्र अवश्य ही दिखाई पड़ जाती है। फिर भी सन्त रैदास सूफी अध्यात्म-दर्शन से उतने प्रभावित नहीं हैं जितने इनके परवर्ती अन्य सन्त।

(ग) कबीर के परवर्ती अन्य सन्त संप्रदाय और सूफी अध्यात्म-दर्शन

कबीर के पश्चात् सन्त मत पर क्रमशः सूफियाना रंग और भी गहरा

१. जूयुं नैनों, मे पुतली, त्थुंखालिक घट माहि ।

मूरखि लोग न जाणही, बाहरि ठूँढण जाहि ॥ —वही पृष्ठ ६४, साखी ७६६ ।

२. मंसन कृत मधुमालती—सं० डॉ० माता प्रसाद गुप्त, छन्द २, पृष्ठ ४ ।

३. रैदास जी की बानी, बे० प्रे० इलाहाबाद, पद १०, पृ० ६

चहुँता गया। इस मत से प्रभावित सन्त सम्प्रदायों में सिक्ख सम्प्रदाय, दादू पन्थ निरंजनी सम्प्रदाय, सन्त सिंगा जी और उनका सम्प्रदाय तथा मलूकदास का पन्थ विशेष उल्लेखनीय है।

नानक और उनके परवर्ती सिक्ख गुरु—आन्तरिक अनुभूतियों की एकता के सम्बन्ध में 'मिस अंडरहिल' का कथन है कि 'कोई भी व्यक्ति सच्चाई से यह बात नहीं कह सकता कि ब्राह्मण, सूफी और ईसाई रहस्यवादियों में कोई महान् अन्तर है।'^१ अतः गुरु नानक के उपदेश में वही अनुभूति है जो हिन्दुओं के प्रस्थान त्रय (उपनिषद् ब्रह्म सूत्र तथा गीता), मुसलमानों के कुरान और ईसाइयों के धार्मिक ग्रन्थ बाइबिल में मिलती है।^२ सिक्ख गुरु नानकदेव के रागात्मिका भक्ति में कबीर पन्थ, दादू पन्थ अथवा रैदास पन्थ की भाँति संकीर्णता नहीं आने पाई है। अतः यह पन्थ अन्य पन्थों की भाँति एक निश्चित सीमा के भीतर आबद्ध नहीं हो पाया है।

हिन्दू और मुसलमान दोनों ही धर्मों में समन्वय स्थापित करना ही सिक्ख मत की सबसे बड़ी विशेषता है इसके लिये गुरु नानक ने दोनों धर्मों की अच्छाइयों को ग्रहण तथा वाह्याडम्बरों का विरोध किया। पंजाब में हिन्दू-मुस्लिम संघर्ष सम्भवतः सबसे अधिक था। इसीलिये उन्होंने जहाँ एक ओर सच्चे मुसलमान बनने की विधि बताई वहीं दूसरी ओर यह भी स्पष्ट कर दिया कि सच्चा ब्राह्मण कौन है ?^३ सिक्खों की इस समन्वयवादी प्रवृत्ति पर सूफियों के प्रभाव की स्पष्ट झलक मिलती है। परम तत्त्व सम्बन्धी सूफियों के विचारों में भी सिक्ख गुरुओं का कार्य मेल बैठता है। सिक्ख गुरुओं ने भी अवतारवाद का खण्डन तथा एकेश्वरवाद का मान्यता प्रदान की है।^४ परमात्मा के निर्गुण और सगुण स्वरूपों के अतिरिक्त उन्होंने उसके उभय स्वरूपों को भी स्पष्ट रूप में माना है। गुरु अमरदास का कथन है—

निरगुण सरगुण आपे सोई । सतु पछाँणै सो पंडित होई ॥^५

सिक्ख गुरुओं ने अपनी साधना में भी सूफियों की भाँति ही दाम्पत्य-पर प्रतीकों के माध्यम से प्रेमाभक्ति को व्यक्त किया है। वे कहते हैं कि जो स्त्र बेपरवाह पति परमात्मा को प्यारी होती है वही धन्य है वही मुहामिनी है। यथा—

१. दि हिन्दू व्यू आफ लाइफ, राधाकृष्णन्, पृ० ३४

२. नानक वाणी, सं० डा० जयराम मिश्र, भूमिका, पृ० १६

३. श्री गुरु ग्रंथ दर्शन, डा० जयराम मिश्र, पृ० ५७

४. साहिब मेरा एक है अवरु नहीं भाई ॥३॥१८॥

—श्री गुरु ग्रंथ साहिब, आसा काफ़ी महला १, पृ० ४२०

५. वही, भास महला ३, पृ० १२८

नानक धनुं सोहागणी, जो भावहि वेपरवाह !^१

सिक्ख गुरु अर्जुनदेव के बारहमासे में साधक का प्रभु-दर्शन के लिये मारा-मारा फिरना तथा सभी सुखों को त्याग 'वैरागिनि' होना प्रेम की आतुरता में सूफियाणा रंग का ही द्योतक है—

खोजत खोजन भई वैरागिनि । प्रभु दरसन कउ हउ फिरत तिसाई ॥^२

सूफियों के 'प्रेम पियाला' की मादकता का रंग यदि कही सन्तों में चढ़ता दिखाई पड़ता है तो वह सिक्ख गुरुओं की ही वाणियों में है। गुरु अमरदाम परमात्मा की मदिरा के अमृत रस में मतवाने होकर सासारिक विषय-वासनाओं की झूठी मदिरा को त्यागने का उपदेश देते हैं—

झूठा मदु मूलि न पीचई जे का पारि पमाड ।

नानक नदरी सनु मद पाडऐ मनि गुर मिलै जिमु आइ ॥^३

सन्त दादूदयाल—सन्त कवियों की शृंखला में दादूदयाल ही एक ऐसी कड़ी है जहाँ पर सन्तों की प्रेमाभक्ति पर प्रत्यक्ष सूफी प्रभाव पड़ा दिखाई पड़ता है। इसका प्रमुख कारण यह है कि सन्त दादूदयाल जी का अधिकांश समय सूफी सन्त बूढ़न के संसर्ग में बीता था। उनकी ईश्वर सम्बन्धी एकेश्वरवादी धारणा सूफियों से बिल्कुल ही मेल खाती है। आध्यात्मिक प्रेम को दाम्पत्य प्रेम के प्रतीक द्वारा व्यक्त करने की सूफी परम्परा को दादूदयाल ने भी अपनाया है। विरह की नीवना जिसके कारण जीवन का एक-एक क्षण एक-एक युग के समान हो गया है और जिसका बीतना कठिन है, दादू की इन वाणियों पर सूफी आध्यात्मिक प्रभाव ही है।

पीव बिन पल पल जुग भया, कठिन दिवस गुं जाइ ।

दादू दुषिय। राम बिगु, कान हए नब पाइ ॥^४

दादू भी सूफियों की भांति स्वर्ग अथवा मोक्ष के आकांक्षी नहीं हैं। परमात्मा में जीवात्मा का विलय ही इनका परम लक्ष्य है—

दादू जब दिलि मिली दयाल सौ तब मब पडदा दूरि ।

ऐसे मिलि एक भया, बहु दोपक पावक पुरि ॥^५

१. नानक वाणी, सं० डा० जयराम मिश्र, रागु मारु वार, महला १, सलोक ५, पृ० ६६७

२. श्री गुरु ग्रंथ साहिब, राग गउड़ी पुरबी, महला ५, पृ० २०४

३. बही, बिहागड़े की वार, महला ३, पृ० ५५४

४. दादूदयाल, सं० आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, विरह की अंग, साखी १०, पृ० २६

५. बही, परवा की अंग, साखी २७६, पृ० ७६

प्रतीक उपमा दृष्टान्तों के माध्यम से सूफियों की भाँति ही आध्यात्मिक भावों की अभिव्यक्ति को सन्त दादूदयाल ने भी व्यक्त किया है। परमात्मा को प्रियतम और जीवात्मा को सुन्दरी की उपमा देकर वे दाम्पत्य परक ईश्वरीय प्रेम को स्पष्ट करते हैं—

ज्यों सुन्दरि मोहै पीव कौ, बहुत भाँति भरतार ।

त्यू दादू रिझवै राम कौ, अनन्त कला करतार ॥

सूफी प्रेमाख्यानों के षट् ऋतु वर्णन तथा बारहमासे के माध्यम से चित्रित विरह की भावपूर्ण आतुरता से प्रभावित हो सन्त दादूदयाल ने भी विरहानुभूति की प्रायः सभी अवस्थाओं को चित्रित किया है—

अजहूँ न निकसे प्राण कठोर ।

दरसन बिना बहुत दिन बीते, सुन्दर प्रीतम मोर ।

चारि पहर चारू जुग बीते, रैन गवाई मोर ।

अवधि गई अजहूँ नहि आये, कतहू रहै चितचोर ॥

कबहू नेनि त्रिषि नहि देखे, मारग चितवत तोर ।

दादू ऐसे आतुर विरहनि, जैसे चन्द चकोर ॥^२

इस प्रकार दादूदयाल सूफी अध्यात्म दर्शन के सिद्धान्त और साधना दोनों दृष्टियों से विशेष प्रभावित प्रतीत होते हैं।

रज्जब जी—रज्जब जो काव्य में गुरु की महिमा, ईश्वरीय प्रेम की पीड़ा, विरह की आतुरता, परमात्मा की अद्वैतता (बह्दानियत), अवतारवाद का खण्डन, मूर्ति पूजा का विरोध, बाह्य कर्मकाण्ड का निराकरण, जप (जिक्र) की प्रधानता, ऐहिकता (फना) की दिव्यता (बका) मेल, तन्यमता (हाल) का आनन्द, निर्धनता, दीनता, विनम्रता, निस्पृहता आदि प्रायः सभी सूफी साधना के तत्त्व विद्यमान हैं। सूफी मतानुसार पीर अथवा मुरशिद (गुरु) के बिना ईश्वरीय साधना पथ (राहे मारिफत) पर चलना असम्भव है। रज्जब जी भगवत् सिद्धि को हीरा मानते हैं हीरा कठोर वस्तु है गुरु उस वज्र में भी छेद कर देता है जिसमें शिष्य रूपी घागा आसानी से प्रविष्ट कर जाता है।^३ इसी तरह रज्जब जी ने स्थान स्थान पर परमात्मा को प्रियतम के रूप में चित्रित किया है जो सूफी इश्क

१. वही, सुन्दरि कौ अंग, साखी २४, पृ० २८१

२. वही, पद, राग गौड़ी ५, पृ० ३१०

३. हरि सिद्धी हीरा मयी, ब्रज न बेधा जाय ।

तहां गुरू गैला किया, तब सिख सूत समाय ॥

—रज्जब वाणी, डा० ब्रजलाल वर्मा, गुरुदेव की अंग, साखी १८, पृ० ३

उपसंहार : सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों... : ३६५

हकीकी से बिलकुल मेल खाता है। उनके अनुसार जीवात्मा ब्रह्म रूपी पति की पतिव्रता स्त्री है। कोई भी स्त्री पतिव्रत धर्म का निर्वाह करके ही अपने पति को अपना बना सकती है। एक ब्रह्म की प्राप्ति से ही विश्व के सारे ऐश्वर्य अपने आप ही उसे प्राप्त हो जाते हैं किन्तु बिना उसके कुछ भी हाथ नहीं लगता। आशिक तथा पतिव्रता स्त्री को न दोख का खोफ होता है और न बहिष्त की हविश। उसका मन तो सदैव अपने प्रिय में आसक्त रहता है।

दोख मिस्तहि क्या करै, जो अल्लह के यार।

रज्जब राजी एक सौ, कामिनि इहै करार ॥

भिस्त न भावै आसिकू, दिन दूनी रुचि नाहि।

रज्जब रातें रव्व सौ, येक बस्या मन माहि ॥^१

रज्जब जी के काव्य में सूफी विरह की तड़पन के साक्षात् दर्शन होते हैं। प्रियतम के अभाव में प्रेमी को कोई भी श्रुतु अच्छी नहीं लगती। विरह रूपी गर्म के दर्शन कर लेने पर कोई मन्त्र या जड़ी व्यर्थ हो जाती है। सूफी विरहानुभूति की अवस्थाएँ रज्जब जी के 'विरह का अंग' में पूर्णतया देखी जा सकती हैं। उनका विरही विरह में ही आनन्द का अनुभव करता है बिना विरह के वह इस प्रकार मर जाता है जैसे चूने के कंकड़ पर जल पड़ जाने से वह मर जाना है।^२ रज्जब जी के सम्पूर्ण साहित्य में सूफी साधना का विरह तत्व व्यक्त किया गया है जिसके लिये अलग से एक स्वतन्त्र प्रबन्ध लिखा जा सकता है। रज्जब जी के साहित्य पर सूफी प्रभाव को लेकर डा० ब्रजलाल वर्मा ने अपने प्रबन्ध 'सन्त कवि रज्जब-सम्प्रदाय और साहित्य' में विस्तार से प्रकाश डाला है। सूफी साधना का मूल केन्द्र प्रेम है और वह प्रेम ईश्वर के प्रति होता है। इसी प्रेम-साधना को सन्तों के यहाँ 'भक्ति' नाम से पुकारा गया है जो रज्जब जी के काव्य में पूर्णतया दृष्टिगोचर होता है। सुफियों के यहाँ स्थूल के प्रति विरह तथा सूक्ष्म के प्रति रक्ति दर्शा जानी है। इसका प्रभाव भी रज्जब जी के काव्य पर पड़ा है। वे अव्यक्त, अगोचर, निराकार, निर्गुण ब्रह्म की उपासना में विश्वास करते हैं।

सुन्दरदास सुन्दरदास जी ने अपने समय की गहरी परिस्थितियों को ध्यान में रखते हुये हिन्दू-मुसलमानों के पारस्परिक मनभेद को मिटाने के लिये सम्भव-वादी दृष्टिकोण को अपनाया, तथा राम और ग़़ीम की एकता पर जोर दिया।

१. वही, पतिव्रता की अंग, साखी १३, १४, पृ० १४५

२. विरही स्याबति विरह मै. विरह बिना भरि जाइ।

उयू चूने का काकरा, रज्जब जल मिलि राइ ॥

--रज्जब वाणी, स० डा० ब्रजलाल वर्मा, 'विरह का अंग', साखी ४२, पृ० ३०

मूर्ति पूजा तथा साधना के बाह्याडम्बरों का खण्डन किया। ईश्वर की अद्वैतता स्वीकार की। योग-साधना द्वारा अन्तः शुद्धि पर जोर दिया। सुन्दरदास की ये सभी बातें सूफी साधना से बहुत कुछ मेल खाती हैं। सूफी साधना के प्राण 'प्रेम' और 'विरह' ये दोनों सुन्दरदास जी की रचनाओं में भली-भाँति दृष्टिगोचर हो रहे हैं : साधना के क्षेत्र में असफलता, निराशा प्रियतम प्राप्ति के विलम्ब के कारण उत्पन्न विरह की आतुरता का चित्रण सुन्दरदास के शब्दों में देखिये—

हो वैरागी राम तजि किहि देश गये ।

ता दिन तै मोहि कल न परत है, परबसि प्रान भये ।

भूप पियास नीद नहि आवै, नैननि नेम लये ।

अजन मंजन मुधि सब बिसरी, नख शिख विरह तये ॥

आपु कृपा करि दरसन दीजै, तुम कोने रिझये ।

सुंदर बिरहनि, तब सुख पावै, दिन दिन नेह नये ॥^१

यद्यपि सुन्दरदास जी सूफियों के सिद्धान्त और साधना पक्ष से प्रभावित होकर गुरु महिमा, ईश्वर की अद्वैतता, सर्वव्यापकता आदि को स्वीकार करते हैं तथा साधना में प्रेम और विरह का सूफी ढंग से अत्यन्त ही उत्कृष्ट चित्रण करते हैं फिर भी जहाँ तक अभिव्यक्ति का प्रश्न है वे सूफियों से सवथा भिन्न हैं। सूफी सन्त जहाँ नारी को परम-सौन्दर्य का प्रतीक मानकर उसमें ईश्वर का आरोप करते हैं, सुन्दरदास नारी को निकृष्ट नरक की खान बतलाते हैं।

उदर में नरक, नरक अध द्वारिन मे,

कुचन मे नरक, नरक भरी छातिन है ।

कंठ में नरक, गाल चिबुक नरक विव,

मुख मे नरक जीभ लारहुं चुवाती है ॥

नाक मे नरक, आंगि कान मे नरक बहै,

हाथ पाँव नख शिख नरक दिपाती है ।

सुन्दर कहत नरक को कुड यह,

नरक में जाइ परै सो नरक पाती है ॥^२

सुन्दरदास जी ने निर्गुण ब्रह्म को छोड़कर अन्य देवी-देवताओं की उपासना में रत रहने की क्रिया को व्यभिचार माना है। आध्यात्मिक प्रेम की सफलता में कवि सुन्दरदास जी ने पतिव्रता की महत्ता स्वीकार की है—

१. सुन्दर दर्शन, डॉ० त्रिलोकीनारायण दीक्षित, पृ० २६७

२. वही, पृ० २७८

उपसंहार : सूफी अध्यात्म-दर्शन का मध्यकालीन हिन्दी सन्त कवियों... : ३६७

सुन्दर रीझी राम जी, जाके पतिव्रत होइ ।

रुलत फिर ठिक बाहरी, ठीर न पावै कोई ॥^१

निरंजनी सन्त—हरिदास एवं तुरसीदास—कबीर, दादू और रज्जब आदि सन्तों की भाँति सूफी अध्यात्म-दर्शन का प्रभाव निरंजनी सम्प्रदाय के सन्त हरिदास और तुरसीदास पर भी पड़ा दिखाई पड़ता है। दोनों सूफियों के मतानुसार निर्गुण हा की उपासना पर विश्वास करते हैं। गुरु महिमा, ईश्वर की अद्वैतता, प्रेम और वरह की आतुरता आदि का चित्रण इनकी रचनाओं में ठीक सूफियों की भाँति ही दिखाई पड़ता है। ईश्वर को अगम्य और सबसे दूर मानते हुये निरंजनी सन्त हरिदास जी सत् गुरु की कृपा से ही उसकी प्राप्ति सम्भव मानते हैं—

जन हरिदास अवगति अगम, रहै सकल तै दूर ।

सत गुरु रहे तो पाइए, हरि जहाँ तहा भर पूरि ॥^२

वे हिन्दू मुसलमानों की संकीर्णता से ऊपर उठकर उनके बाह्याडम्बरो का विरोध करते हैं तथा अन्तःसाधना पर बल देते हैं^३। विरह की महत्ता को स्वीकार करने हुये हरिदास जी कहते हैं—

विरह मंडी मैं पेस करि, दह दिसि दीन्हो आगि ।

जीव लग्यो पणि पीव कै, रही निरन्तर लागि ॥

रही निरन्तर लागि आन चित बोट न धारी ।

प्रगट जली मैदानि, लोक लज्जा सब डागि ॥

जन हरिदास पिय का विरह, तहा वसै धसि जागि ।

विरह मंडी मैं पैसिकर, दह दिसि दीन्हो आगि ॥^४

सूफियों की विरह की आकुलता निरंजनी सन्त हरिदास जी की इस वाणी में देखी जा सकती है—

१. सुन्दर दर्शन, डॉ० त्रिलोकी नारायण दीक्षित, पृ० २८२

२. श्री महाराज हरिदास जी की वाणी, सं० मंगलदास स्वामी, ब्रह्मस्तुति, पद ३३, पृ० ६

३. हिन्दू चाल्याँ तीरथां, तुरक पीर तहां जाहि ।
दिल माही दीदार था, गोता मार्या नाहि ॥

—श्री महाराज हरिदास जी की वाणी, अथ निरयष मूल जोग ग्रन्थ, साक्षी, पृ० ४३

४. अथ ग्यान विरह की अंग, छन्द १६, पृ० ३०३

विकल भई विलंबे कहां, ताला बेली जीव ।

हरिदास जन विरहिणी, मिलो सनेही पींव ॥^१

प्रेम और विरह की यह अतुरता हरिदास जी की अपेक्षा तुरसीदास जी में कहीं अधिक मात्रा में चित्रित की गई है। तुरसीदास के इन वेदनात्मक गीतों में वेदना का सम्बन्ध सूफियों की विरहानुभूति की भाँति ही परम आनन्ददायिनी है एकनिष्ठा पतिव्रता नारी की भाँति साधक बिना भगवान के प्राण त्याग देने का निश्चय करता है। रात-दिन उसे चैन नहीं है। शरीर पीला पड़ गया है। सारे शरीर में पीड़ा उत्पन्न हो गई है। उपचार के लिये कोई औषधि भी नहीं है। प्रियतम के विरह में पागल होकर वह वन-वन में दूड़ रहा है। यथा—

पीय बिना पियरी भई, सरब बिथा तन छाई ।

औषधि कछु न संचरै, मोहि लागि बौराई ॥

विकल ह्वै वन वन फिरी ह्वै, टेरि सुनि धाई ।

जन तुरसी प्रभु मिलै हंसि के, सकल सुषदाई ॥^२

इसी प्रकार सन्त तुरसीदास सूफियों के गुरु महत्व,^३ जिक्र, विराग, दीनता, प्रभु के प्रति माधुर्य प्रेम भाव आदि से भी पूर्णतया प्रभावित प्रतीत हो रहे हैं।

सिगा जी—यद्यपि सन्त सिगा जी ने अनेक विचारों और साधना पद्धतियों से उपयोगी तत्व लेकर उनका समन्वय किया है फिर भी उसमें उनको मौलिकता अक्षुण्ण है। उनकी वाणियों में निर्गुण ब्रह्म निरूपण, ज्ञान की प्रधानता, भक्ति की प्रधानता, योग की प्रशंसा बाह्याडम्बर की निंदा के साथ-साथ संसार की नश्वरता के प्रति उद्बोधक संदेश मिलते हैं।^४ इनकी साधना-पद्धति भारतीय साधना पर आधारित है। वे कबीर और दादू के समान निर्गुण मतवादी ज्ञानाश्रयी शाखा के प्रतिनिधि कहे जा सकते हैं। पूर्ण रूप से तो नहीं कहा जा सकता फिर भी इन पर सूफी अध्यात्म-दर्शन का प्रभाव कुछ न कुछ अवश्य पड़ा है। सूफियों की भाँति सिगा जी ने गुरु महिमा को स्वीकार किया है। वे कहते हैं—

१. श्री महाराज हरिदास जी की वाणी, अथ विरह की अंग, साखी ३, पृ० ३५६

२. निरंजनी सम्प्रदाय और सन्त तुरसीदास निरंजनी, डॉ० भगीरथ मिश्र, पृष्ठ १०७

३. पारसइ ते परम गुरु, तुरसी अधिक प्रवान ।

पारस घातहि कनक करि, गुर करै आप समान ॥

—वही, तुरसीदास जी की बानी, पद ४, पृ० १३३

४. निमाड़ के सन्त कवि सिगा जी, रमेशचन्द गंगराडे, पृ० १३४, १३५

तीन लोक में सत गुर दाता । जाकी माया सब जुग खाता ॥

सतगुर है देवन के देवा । आजरा आमरा जाकी सेवा ॥^१

सन्त सिंघा जी की वाणियों में ईश्वर के निराकार रूप की कल्पना की गई है । साधना में जीवात्मा और परमात्मा के पारस्परिक सम्बन्धों में 'दाम्पत्य प्रेम' का तो स्पष्ट उल्लेख नहीं दिखाई पड़ता, किन्तु भक्ति में प्रेम तत्व की प्रधानता है । ईश्वर के प्रति एकनिष्ठा है जिस पर सूफी प्रेम साधना की अप्रत्यक्ष छाप हो सकती है । वे सूफियों की भांति ही मोक्ष अथवा स्वर्ग के आकांक्षी नहीं हैं । उनकी साधना का परम लक्ष्य ईश्वर में एकाकार हो जाना मात्र है । वे कहते हैं—

कोई कछु कहै मन लागा ।

मेरा मन लागा सत्त नाम से, हटक लोग अभागा ॥

जरते अगन मे कंचन डारा, सोने में डारा सुहागा ।

हंस की चाल हंस पहचाने, क्या जाने कारो कागा ॥

कहैं जन सिंघा जी, सुनो भाई साधू, जीव ब्रह्म हो जायगा ॥^२

फिर भी यह स्पष्ट है कि सन्त सिंघा जी भारतीय साधना-पद्धति से ही विशेष प्रभावित हैं । इन पर नाथ और सिद्धों की साधनाओं का विशेष प्रभाव है । कबीर और दादू की भांति सूफी अध्यात्म-दर्शन को प्रत्यक्ष ग्रहण करने में इनका दृष्टिकोण समर्थ नहीं हो सकता है ।

मलूकदास—हमारे आलोच्य काल के अन्तिम सन्त कवि मलूकदास भी सूफियों की भांति अद्वैतवादी है । इन्हें एकेश्वरवाद पर पूर्ण आस्था है । इनका एक-निष्ठ प्रेम देखिये—

हरि हजरत मोहि माधव मुकुंद की सौं,

छाड़ि केसव राय मेरो दूसरो न कोई है ।^३

सूफी कवियों के प्रेम प्याले का आनन्द सन्त मलूकदास ने भी लेने की चेष्टा की है । इस कठिन प्रेम के प्याले को प्रभु के हाथों से ही पीने में ये आनन्द का अनुभव करते हैं ।^४ वे ईश्वरीय प्रेम का प्रचार करना अनावश्यक मानते हैं । प्रेम को वे अत्यन्त ही गोपनीय रखना चाहते हैं । यथा—

१. वही, सिंघा जी की परचुरी, छन्द ८, पृ० ८१

२. वही, सिंघा पदावली, पद ५२, पृ० ५४

३. मलूकदास जी की बानी, बे० प्रे० प्रयाग, कवित्त ५, पृ० २८

४. कठिन पिबाला प्रेम का, पिये जो हरि के हाथ ।

तारों जुग माना रहे, उतरै जिय के साथ ॥

—मलूकदास जी की बानी, प्रेम साखी २८, पृ० ३४

सुमिरन ऐमा कीजिये, दूजा लखै न कोय ।

ओंठ न फरकन देखिये, प्रेम राखिये गोय ॥^१

सूफियों के माधुर्य एवं आशंकाओं का चित्रण भी मलूकदास की रचनाओं में प्रतीक योजनाओं के माध्यम से व्यक्त किया गया है ।

रात न आवै नीदड़ो, थर थर कांये जीव ।

ना जानू क्या करैगा, जालिम मेरा पीव ॥^२

सूफियों की भांति प्रेम साधना के माधुर्य से प्रभावित होने पर भी वे नारी के सौन्दर्य को ईश्वरीय सौन्दर्य का प्रतीक न मानकर माया का रूप मानते हैं । वे परम-सौन्दर्य रूपी नारी में ईश्वरीय तत्व की सूफी स्थापना से सहमत नहीं हैं ।

नारी घोंटी अमल की, अमली सब संसार ।

कोइ ऐसा 'सूफी' ना मिला, जो संग उतरे पार ॥^३

फिर भी गुरु महिमा, विनय, सदाचार आदि को मलूकदास जी ने सूफियों की ही भांति मान्यता प्रदान की है ।

निष्कर्ष

प्रस्तुत विवेचन से यह बात स्पष्ट हो जाती है कि सन्तों पर सूफी मत का प्रभाव दो प्रकार का है । कुछ प्रभाव तो ऐसा है जो सामान्यतः प्रायः सभी सन्तों पर पड़ गया है और वह सन्त साहित्य में इतना घुल पच गया है कि उसकी निजी सम्पत्ति-सा बन गया है । इसके विपरीत यही सूफी प्रभाव कुछ विशेष सन्तों पर अन्य सन्तों की अपेक्षा बहुत अधिक पड़ गया है ।

जहाँ तक सामान्य प्रभाव का प्रश्न है सूफियों के दाम्पत्य प्रेम का प्रभाव प्रायः सभी सन्तों पर पड़ गया है । सूफियों ने 'इश्क मजाजी' को 'इश्क हकीकी' तक पहुँचने का सापान माना है । सन्तों ने भी इसे पूर्णतः तो नहीं किन्तु अंशतः स्वीकार किया है । अंतर केवल इतना ही है कि सन्तों में जीवात्मा को जहाँ पत्नी तथा परमात्मा को पति माना गया है सूफियों के यहाँ ठीक इसका उलटा परमात्मा को स्त्री और जीवात्मा को पत्नी माना गया है । संभवतः इसका यह कारण हो सकता है कि सन्त धारा भारतीय मत के समीप है जिसमें ब्रह्म पुरुष माना गया है ।^४ सूफियों के इश्क मजाजी में नायक, नायिका जहाँ लौकिक प्राणी

१. वही, गुप्त महिमा, साखी ४०, पृ० ३५

२. वही, प्रेम साखी ३०, पृ० ३५

३. मलूकदास जी की बानी-बे० प्रे० प्रयाग-माया साखी-७४, पृष्ठ ३६ ।

४. हिन्दी साहित्य का वृद्ध इतिहास-भाग ४, सं० परशुराम चतुर्वेदी, पृ० ४१५ ।

हैं वहां सन्तों के यहाँ प्रेम पात्र कोई लौकिक पुरुष न होकर एकमात्र ईश्वर को ही पति रूप में चित्रित किया गया है ।

सूफियों के प्रेम की मादकता का भी प्रभाव प्रायः सभी सन्तों पर कुछ न कुछ अवश्य पड़ा है । सूफियों ने प्रेम की पीर को ब्रह्म प्राप्ति में अत्यन्त ही महत्व दिया है । उनकी यह विरहानुभूति की तीव्रता सन्तों में भी सामान्य रूप से देखने को मिलती है । यद्यपि 'नारद भक्ति सूत्र' में 'परमविरहासक्ति' रूप में इसका संकेत अवश्य मिलता है किन्तु सन्तों की यह विरहानुभूति 'नारद भक्ति सूत्र' से प्रभावित नहीं कही जा सकती, क्योंकि सन्तों का शास्त्रीय ज्ञान अत्यन्त ही सीमित था इस कारण भारतीय साहित्य से इस प्रकार के प्रभाव पड़ने की बहुत ही सम्भावना है । निश्चय ही सूफी सत्संग से ही सन्तों ने इस प्रेम की पीर को अपनाया होगा ।

सन्तों में भावात्मक रहस्यवाद की जो झलक मिलती है वह भी सूफियों की ही देन है । जिससे दादू, रज्जब, तुरसीदास निरंजनी आदि विशेष प्रभावित हैं । सन्त साहित्य में प्याला, खुमार, इश्क आदि कुछ पारिभाषिक शब्दों के प्रयोग भी सूफी प्रभाव के ही द्योतक हैं । सूफियों ने अपनी दिव्य स्थितियों के नितवन में प्रेमाख्यानों के माध्यम से प्रतीक योजनाओं का जो आश्रय लिया उसे भी सन्तों ने बड़ी ही सफलता से अपने मुक्तक गेय पदों में अपनाया है ।

इस साबद्ध में जैसा कि पहले भी संकेत किया गया है एक बात और भी यह उल्लेखनीय है कि सूफी अध्यात्म-दर्शन का प्रभाव सन्त कवियों में कबीर और दादू, नानक पर तो सीधे पड़ा है किन्तु शेष अन्य कवियों पर यह उनकी गुरु परम्परा से पड़ा हुआ जान पड़ता है । इस कथन का आधार यह है कि प्रायः सभी सन्तों की वाणियों में प्रेम और विरह सम्बन्धी उक्तियाँ कबीर, दादू और नानक की उक्तियों से न केवल भाव-साम्य रखती हैं, बल्कि उनमें शब्द-साम्य और भाषा-साम्य भी दृष्टिगोचर होता है ।

इस प्रकार मध्यकालीन हिन्दी सन्त काव्य उस अगाध उदार सागर की भांति परिपूर्ण है जिसमें नाना धर्मों और सम्प्रदायों के गुणों की सरिताएँ आकर मिलती हैं, साथ ही सूफी मत रूपी महानद का प्रेम जल भी इसी में आकर बिलीन होता है जिसके लिये मध्यकालीन हिन्दी सन्त साहित्य निश्चय ही सूफी अध्यात्म-दर्शन का ऋणी कहा जायेगा, इसमें कोई संदेह नहीं ।

परिशिष्ट

(सहायक ग्रंथ की सूची)

(क) हिन्दी सहायक ग्रंथ

- अथर्ववेद — सं० श्रीराम शर्मा आचार्य—संस्कृति संस्थान बरेली ।
- अनुराग बांसुरी (नूर मुहम्मद) — सं० चन्द्रबली पाण्डेय तथा पं० रामचन्द्र शुक्ल—हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग (२००० वि०) ।
- अपभ्रंश और हिन्दी में जैन रहस्यवाद — डा० वासुदेव सिंह—समकालीन प्रकाशन, बाराणसी (सं० २०२२ वि०) ।
- आदि तुर्क कालीन भारत — अतहर अब्बास रिजवी—(सन् १९५६ ई०) ।
- इस्लाम के सूफी साधक — अनु० नर्मदेश्वर चतुर्वेदी—मित्र प्रकाशन, प्रयाग ।
- ईरान के सूफी कवि — बांके बिहारी तथा कन्हैया लाल—भारती भंडार लीडर प्रेस इलाहाबाद ।
- ईश्वरदास कृत सत्यवती कथा तथा अन्य कृतियां — विद्या मंदिर प्रकाशन—ग्वालियर ।
- ईशावास्योपनिषद् — गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- सत्तरी भारत की सन्त परम्परा — आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—भारती भंडार लीडर प्रेस इलाहाबाद । द्वितीय संस्करण सं० २०२१ वि० ।
- छद्म साहित्य का इतिहास — एजाज हुसैन—राजकमल प्रकाशन दिल्ली (१९५७ ई०) ।
- सर्ग साहित्य का इतिहास — ब्रज रत्न दास—हिन्दी साहित्य कुटोरा काशी (सं० २००७ वि०) ।
- ऋग्वेद (चार खंडों में) — संस्कृति संस्थान बरेली (सन् १९६२ ई०) ।

हेतरेयोपनिषद्	—गीता प्रेस, गोरखपुर ।
कठोपनिषद्	—गीता प्रेस, गोरखपुर ।
कबीर और जायसी का रहस्यवाद	—डा० गोविंद त्रिगुणायत, साहित्य सदन देहरादून ।
और तुलनात्मक विवेचन	—सं० डा० पारस नाथ तिवारी—हिन्दी परिषद् प्रयाग विश्वविद्यालय (सन् १९६१ ई०) ।
कबीर ग्रंथावली	—सं० डा० माता प्रसाद गुप्त—प्रामाणिक प्रकाशन आगरा (सन् १९६६ ई०) ।
कबीर ग्रंथावली	—सं० श्याम सुन्दर दास—नागरी प्रचा- रिणी सभा काशी (सं० २०२१ वि०) ।
कबीर	—डा० हजारी प्रसाद द्विवेदी—हिन्दी ग्रंथ रत्नाकर बम्बई (सन् १९४५ ई०) ।
कबीर साखी संग्रह	—बेलविडियर प्रिंटिंग वर्क्स इलाहाबाद ।
कबीर साहित्य का अध्ययन	—पुरुषोत्तम लाल श्रीवास्तव—साहित्यरत्न कार्यालय बनारस (सं० २००८ वि०) ।
कबीर साहित्य की परब	—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—भारती भण्डार—लीडर प्रेस, इलाहाबाद (सं० २०११ वि०) ।
काम कंदला प्रबन्धम्	—गायकवाड़ ओरियन्टल सिरीज बडौदा ।
कुतुबन कृत मिरगावती	—डा० परमेश्वरी लाल गुप्त—वाराणसी (सन् १९६७ ई०) ।
कुतुबन कृत मृगावती	—डा० माता प्रसाद गुप्त—आगरा (सन् १९६८ ई०) ।
कुतुबन कृत मृगावती	—डा० शिवगोपाल मिश्र—हि० सा० स० प्रयाग (शक १८८५) ।
कुतुब शतक और उसकी हिन्दुई	—डा० माता प्रसाद गुप्त—भारतीय ज्ञान- पीठ प्रकाशन, कलकत्ता (सन् १९६७ ई०) ।
कुरान मजीद	—मकतबा अलहसनात रामपुर उ० प्र० (सन् १९६६ ई०) ।
केनोपनिषद्	—गीता प्रेस, गोरखपुर ।
खालिकवारी (अमीर खुसरो)	—सं० श्रीराम शर्मा—का० ना० प्र० सभा (सं० २०२१ वि०) ।

३७४ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

- खुसरो की हिन्दी कविता — बजरत्न दास ना० प्र० सभा काशी (सं० २०१० वि०) ।
- चित्रावली (उसमान) — सं० जगन्मोहन वर्मा—ता० प्र० सभा काशी ।
- छान्दोग्योपनिषद् — गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- छिताई बार्ता (नारायण दास) — सं० माता प्रसाद गुप्त ना० प्र० सभा काशी (२०१५ वि०) ।
- जायसी का पद्मावन — डॉ० गोविन्द त्रिगुणायत—अशोक प्रकाशन दिल्ली (सन् १९६३ ई०) ।
- जायसी के परवर्ती हिन्दी सूफी कवि — डॉ० सरला शुक्ल—लखनऊ विश्वविद्यालय (सं० २०१३ वि०) ।
- जायसी ग्रन्थावली — सं० रामचन्द्र शुक्ल ना० प्र० सभा काशी (२०१३ वि०) ।
- ढोला मारू रा दूहा — सं० राम सिंह सूर्य किरण पारिक—नागरी प्रचारिणी सभा काशी (सं० २०१६ वि०) ।
- तसव्वुफ अथवा सूफीमत — सं० चन्द्रबली पाण्डेय—सरस्वती मन्दिर बनारस, तृतीय संस्करण (सन् १९६६ ई०) ।
- तैत्तिरीयोपनिषद् — गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- दक्खिनी का गद्य और पद्य — हिन्दी प्रचारक सभा, हैदराबाद ।
- दक्खिनी हिन्दी का उद्भव और विकास — श्रीराम शर्मा—हिन्दी साहित्य सम्मेलन प्रयाग (सन् १९६४ ई०) ।
- दक्खिनी हिन्दी काव्यधारा — सं० पं० राहुल सांकृत्यायन—बिहार राष्ट्रभाषा परिषद् पटना (१९५६ ई०) ।
- दक्खिनी हिन्दी — बाबू राम सक्सेना हिन्दुस्तानी एकेडेमी इलाहाबाद (सन् १९५२ ई०) ।
- दाऊद कृत चांदायन — डॉ० परमेश्वरी लाल गुप्त बम्बई (सन् १९६४ ई०) ।
- दाऊद कृत चांदायन — डॉ० माता प्रसाद गुप्त—बागरा (सन् १९६७ ई०) ।

बादू

—आचार्य क्षितिमोहन सेन—शान्ति निकेतन कलकत्ता ।

दादूबयाल

—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी, ना० प्र० सभा काशी (२०२३ वि०) ।

दामो रचित लखमसेन पद्मावती कथा —सं० नर्मदेश्वर चतुर्वेदी—परिमल प्रकाशन प्रयाग, सन् १९५६ ई० ।

दोहावली

—गोस्वामी तुलसीदास—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

नन्ददास ग्रन्थावली

—सं० ब्रजरत्न दाम—काशी नागरी प्रचारिणी सभा ।

नानक वाणी

—डॉ० जयराम मिश्र—मित्र प्रकाशन प्रयाग (सं० २०१८ वि०) ।

निमाड के सन्न कवि सिंगाजी

—डॉ० रमेशचंद्र गंगराडे—हि० सा० भंडार लखनऊ १९६६ ई० ।

निर्गुण काव्य-दर्शन

—श्री सिद्धिनाथ निवारी-अजंता प्रेस पटना १९५३ ई० ।

पद्मावत का ऐतिहासिक आधार

—इलाचंद नारय-हिन्दी भवन इलाहाबाद १९५६ ई० ।

पद्मावत का काव्य-सौंदर्य

—डॉ० शिव सहाय पाठक हिन्दी ग्रन्थ रत्नाकर बम्बई (सन १९५६ ई०) ।

पद्मावत (जायसी कृत)

—सं० टॉ० माता प्रसाद गुप्त—इलाहाबाद (सन् १९६२ ई०) ।

पद्मावत (जायसी कृत)

—व्याख्या डा० वानुदेव शरण अग्रवाल-झांसी २०१२ वि० ।

पद्मावत-सार

—इलाचंद नारय हिन्दी भवन, इलाहाबाद, १९५३ ई० ।

परिचयी साहित्य

—डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित—लखनऊ विश्वविद्यालय प्रकाशन (सन् १९५७ ई०) ।

पलटू साहब की बानी

—बेलविडियर प्रिंटिंग वर्क, इलाहाबाद ।

पुद्गल कृत रस रत्न

—डा० शिवप्रसाद सिंह—ना० प्र० सभा काशी २०२० वि० ।

३७६ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

प्रश्नोपनिषद्	—गीता प्रेस, गोरखपुर।
प्रेम दर्शनम् (नारद भक्ति सूत्र)	—गीता प्रेस, गोरखपुर।
फारसी साहित्य की रूपरेखा	—अली असगर हिकमत—हिन्दी प्रचारक वाराणसी (सन् १९५७ ई०)।
बेलि क्रिसन रुक्मिणी री	—विश्वविद्यालय प्रकाशन, गोरखपुर।
बृहदारण्यकोपनिषद्	—गीता प्रेस, गोरखपुर।
भक्ति काव्य में रहस्यवाद	—रामनारायण पाण्डेय—दिल्ली (सन् १९६६ ई०)।
भागवत् सम्प्रदाय	—बलदेव उपाध्याय।
भारतीय प्रतीक विद्या	—जनार्दन मिश्र—पटना (सन् १९५६ ई०)।
भारतीय प्रेमाख्यान काव्य	—डा० हरिकान्त श्रीवास्तव—हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय वाराणसी (सन् १९६१ ई०)।
भारतीय प्रेमाख्यान की परम्परा	—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—इलाहाबाद १९५६ ई०।
भारतीय साहित्य की सांस्कृतिक रेखाएं	—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी।
मंजन कृत मधुमालती	—सं० डा० माताप्रसाद गुप्त—मित्र प्रकाशन इलाहाबाद (सन् १९६१ ई०)।
मंजन कृत मधुमालती	—सं० डा० शिवगोपाल मिश्र—हिन्दी प्रचारक पुस्तकालय वाराणसी (सन् १९६५ ई०)।
मंजन का सौन्दर्य-दर्शन	—लालता प्रसाद सक्सेना—आत्माराम एण्ड संस दिल्ली (सन् १९६६ ई०)।
मध्यकालीन प्रेम-साधना	—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—साहित्य भवन प्रा० लि० इलाहाबाद (सन् १९५७ ई०)।
मध्यकालीन संत साहित्य	—डा० रामखेलावन पाण्डेय—वाराणसी १९६५ ई०।
मध्यकालीन हिन्दी संत साहित्य	—डा० केशनी प्रसाद चौरसिया—इलाहाबाद —१९६५ ई०।
विचार और साधना	—(हिन्दुस्तानी एकेडेमी)

मध्ययुगीन प्रेमाख्यान

—डा० श्याममनोहर पाण्डेय—इलाहाबाद
१९६१ ई० ।

मनुस्मृति

—चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस वाराणसी
२०२१ वि० ।

महर्षि षतंजलि कृत योगदर्शन

—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

महाभारत

—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

माण्डूकोपनिषद्

—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

मुण्डकोपनिषद्

—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

मुगल कालीन भारत

—सैयद अतर अब्बास रिजवी ।

यजुर्वेद

—संस्कृति संस्थान बरेली (सन् १९६२
ई०) ।

योग प्रवाह

—डा० सम्पूर्णानन्द—काशी विद्यापीठ प्रका-
शन २००३ वि० ।

रज्जब वाणी

—सं० ब्रजनाल वर्मा—उपमा प्रकाशन
कानपुर—१९६३ ई० ।

रहस्यवाद

—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी—पटना (सन्
१९६३ ई०) ।

रहस्यवाद

—राममूर्ति त्रिपाठी—दिल्ली (सन् १९६६
ई०) ।

राजस्थान एवं गुजरात के मध्यकालीन
संत एवं भक्त कवि

—डा० मदन कुमार जानी—जवाहर पुस्त-
कालय, मथुरा (प्रथम संस्करण)

रामानन्द सम्प्रदाय

—डा० बदरी नारायण श्रीवास्तव—हिन्दी
परिषद प्रयाग विश्वविद्यालय (सन् १९५७
ई०) ।

बजही कृत कुतुब मुश्तरी

—सं० डा० विमलः व्याघ्रे हैदराबाद (सन्
१९५४ ई०) ।

बजही कृत सबरस

—श्रीराम शर्मा—हैदराबाद (सन् १९५५
ई०) ।

वैष्णव धर्म

—आचार्य परशुराम चतुर्वेदी ।

शंकराचार्य

—बलदेव उपाध्याय

श्री गुरु ग्रन्थ दर्शन

—डा० जयराम मिश्र—साहित्य भवन
इलाहाबाद १९६० ई० ।

३७८ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

- श्री गुरु ग्रंथ साहिब — शिरोमणि गुरुद्वारा प्रबन्धक कमेटी अमृत-सर १९५१ ई० ।
- श्रीमद्भगवद्गीता — गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- श्रीमद्भागवत् पुराण भाग १, २ — गीता प्रेस, गोरखपुर ।
- श्री महाराज हरिदास जी निरंजनी की वाणी — सं० मंगलदास स्वामी-दादू महाविद्यालय मोतिगरी रोड, जयपुर (सन् १९६२ ई०) ।
- सन्त कबीर — डा० रामकुमार वर्मा—साहित्य भवन इलाहाबाद (सन् १९६६ ई०) ।
- सन्त कबीर रज्जब-सम्प्रदाय और साहित्य — डा० ब्रजलाल वर्मा राजस्थान प्राच्य विद्या प्रतिष्ठान, जोधपुर (सन् १९६५ ई०) ।
- सन्त काव्य — परशुराम चतुर्वेदी—किताब महल, इलाहाबाद १९६७ ई० ।
- सन्त मत में साधना का स्वरूप — प्रताप सिंह चौहान—प्रत्युष प्रकाशन कानपुर १९६१ ई० ।
- सन्त सिंहा जी एक अध्ययन — रामनारायण उपाध्याय—खंडवा (सन् १९६५ ई०) ।
- संस्कृति के चार अध्याय — डा० रामधारी सिंह दिनकर—उदयाचल पटना १९६२ ई० ।
- सधाकृत प्रद्युम्न चरित — सं० चैतसुखदास न्याय तीर्थ एवं कस्तूर चन्द कांवलीवाल ।
- साधन कृत मैना सत — सं० हरिहरनाथ द्विवेदी—विद्या मन्दिर ग्वालियर १९५६ ई० ।
- सुन्दर ग्रंथावली — सं० हरिनारायण शर्मा—राजस्थान रिसर्च सोसाइटी कलकत्ता ।
- सुन्दर दर्शन — डा० त्रिलोकी नारायण दीक्षित—इलाहाबाद १९६० ई० ।
- सुन्दर सार — सं० पुरोहित हरिनारायण—ना० प्र० सभा काशी १९२८ ई० ।
- सूफी काव्य-विश्लेष — डा० श्याम मनोहर पाण्डेय—चिनीष् प्रकाशन आगरा (सन् १९६८ ई०) ।

- सूफी-काव्य-संग्रह —परशुराम चतुर्वेदी—हि० सा० सम्मेलन, प्रयाग—मं० २००० वि० ।
- सूफी मत और हिन्दी साहित्य —डा० विमल कुमार जैन—आत्मा राम एण्ड सन्स दिल्ली (सन् १९५५ ई०) ।
- सूफी मत साधना और साहित्य —डा० रामपूजन तिवारी—ज्ञान मण्डल वाराणसी २०१३ वि० ।
- सूफी महाकवि—जायसी —डा० जयदेव—भारत प्रकाशन मन्दिर अलीगढ़ १९६६ ई० ।
- सूफी सन्त चरित —सस्ता साहित्य मण्डल (सन् १९६१ ई०) ।
- सूफी सन्त मिर्जा मजहर जानजाना —मुहम्मद उमर भारत प्रकाशन मन्दिर अलीगढ़ २०१७ वि० ।
- सैफुल भलूक और बहीउज्जमाल —सं० राज किशोर पाण्डेय—हैदराबाद (सन् १९५५ ई०) ।
- स्वामी रामानन्द की हिन्दी रचनाएँ —सं० हजारी प्रसाद द्विवेदी—काशी नागरी प्रचारिणी सभा (सं० २०१२ वि०) ।
- इकायके हिन्दी (मीर अब्दुल वाहिद बिलग्रामी कृत) —अनु० सैयद अतहर अब्बास रिजवी काशी नागरी प्रचारिणी सभा ।
- हिन्दी काव्य में निर्गुण सम्प्रदाय —डॉ० पीताम्बरदत्त बड़शान—अवध पब्लिशिंग हाउस, लखनऊ ।
- हिन्दी की निर्गुण काव्य-धारा और उसकी दार्शनिक पृष्ठभूमि —डॉ० गोविन्द त्रिगुणाथत-साहित्य निकेतन कानपुर (सन् १९६१ ई०) ।
- हिन्दी के सूफी प्रेमाख्यान —परशुराम चतुर्वेदी—हिन्दी ग्रंथ रत्नाकर बम्बई (सन् १९६२ ई०) ।
- हिन्दी को मराठी सन्तो की देन —डॉ० विनय मोहन शर्मा—बिहार राष्ट्र-भाषा परिषद् पटना (सन् १९५७ ई०) ।
- हिन्दी पर फारसी का प्रभाव —अनिका प्रसाद बाजपेयी—हि० सा० सम्मेलन प्रयाग २००३ ।
- हिन्दी प्रेम गाथा काव्य-संग्रह —हिन्दुस्तानी एकेडेमी प्रयाग ।
- हिन्दी प्रेमाख्यान काव्य —डॉ० कमल कुलश्रेष्ठ—चौधरी मान सिंह प्रकाशन, अजमेर (सन् १९६३ ई०) ।
- हिन्दी साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास —डॉ० रामकुमार बर्मा-रामनारायण लाल इलाहाबाद (सन् १९४८ ई०) ।
- हिन्दी साहित्य का बृहद् इतिहास भाग ४ —सं० परशुराम चतुर्वेदी—नागरी प्रचारिणी सभा काशी ।

३८० : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

हिन्दी साहित्य का आदि काल	—हजारी प्रसाद द्विवेदी—बिहार राष्ट्र- भाषा परिषद्, पटना (सन् १९५२ ई०)
हिन्दी साहित्य का इतिहास	—रामचन्द्र शुक्ल—ना० प्र० सभा काशी (२००६ वि०)।
हिन्दी साहित्य की भूमिका	—डॉ० हजारी प्रसाद द्विवेदी।
हिन्दी साहित्य	—श्यामसुन्दर दास।
हिन्दी साहित्य	—हजारी प्रसाद द्विवेदी।
हिन्दी साहित्य कोश भाग १, २	—ज्ञान मण्डल प्रा० लि० वाराणसी (सं० २०२० वि०)।
हिन्दी सूफी काव्य की भूमिका	—रामपूजन तिवारी—ग्रंथ वितान, पटना (१९६० ई०)।

(ख) अंग्रेजी सहायक ग्रंथ

अलगजाली दि मिस्टिक	—स्मिथ मार्गरेट लंदन (सन् १९४४ ई०)।
अवारिफुल मारिक	—एच० विल्डर फोर्स क्लार्क।
आउट लाइन ऑफ इस्लामिक कल्चर	—ए० एम० शुस्त्री—बंगलोर (सन् १९५४ ई०)।
इनसाइक्लोपीडिया ऑफ रेलिजन एण्ड एथिक्स खंड ११, १२	—जेम्स हेस्टिंग्स।
इन्फ्लुएंस ऑफ इस्लाम आन इण्डियन कल्चर	—डॉ० ताराचन्द—इलाहाबाद।
इस्लामिक सूफिज्म	—सरदार इकबाल अली शाह।
ए लिटेरेरी हिस्ट्री ऑफ अरब्स	—आर० ए० निकल्सन—लंदन (सन् १९६२ ई०)।
ए लिटेरेरी हिस्ट्री ऑफ परसिया	—एडवर्ड ब्राउन—लंदन (१९५६-६४ ई०)।
ए सिकसटीन्थ सेंचुरी इण्डियन मिस्टिक	—डॉ० डब्ल्यू० जी० आर०—लंदन (१९४७ ई०)।
ए सोशल हिस्ट्री ऑफ इस्लामिक इण्डियन	—डॉ० मोहम्मद यासीन।
ए हिस्ट्री ऑफ मुस्लिम फिलासफी	—एम० एम० शरीफ—जर्मनी (१९६३ ई०)।
कनसेप्शन ऑफ डिविनिटी इन इस्लाम एण्ड उपनिषद्स	—बाशेद हुसैन।

कनसेप्शन ऑफ तोहीद

— बुरहान अहमद फारुकी ।

कश्फुल महजूब

—अनु० आ० ए० निकल्सन ल्युजक एण्ड
कम्पनी, लंदन (१९२३ ई०) ।

गिल्मसेज ऑफ मिडिवियल इंडियन —यूसुफ हुसैन ।

कल्चर

दि आइडिया ऑफ परसनालिटी इन —आ० ए० निकल्सन—लंदन (१९२३
सूफिज्म ई०) ।

दि परसियन मिस्टिक्स—अतार —मार्गरेट स्मिथ ।

दि परसियन मिस्टिक्स—रुमी —जलालुद्दीन एफ हैड लैण्ड डैविस ।

दि पीपुल ऑफ दि मास्क —बेवेन जान्स ।

दि मिस्टिकल फिलासफी ऑफ मही- —ए० ई० बकीफी ।

यूदीन डब्लुल अरबी

दि रेलिजन आफ दि सेमेटीज —डब्ल्यू० राबर्ट्सन स्मिथ ।

दि लिंगेसी आफ इस्लाम —सर टॉमस आर्नोल्ड एण्ड अल्फ्रेड ।

दि सिक्स रेलिजन —एम० ए० मेकालिफ ।

पंजाबी सूफी पोयट्स —लाजवंती रामकृष्ण ।

मिडिवियल इण्डियन कल्चर —यूसुफ हुसैन ।

मिडिवियल भक्ति मूवमेन्ट —डॉ० मोहन सिङ्ग ।

मिडिवियल मिस्टिसिज्म आफ —भक्ति मोहन सेन—लंदन (१९३३ ई०) ।

इण्डिया

मिस्टिक्स आफ इस्लाम —आर० ए० निकल्सन ।

मोहम्मदनिज्म —एच० ए० आर० गिब्स—लंदन (१९४६
ई०) ।

मिस्टिसिज्म इन महाराष्ट्र —प्रो० आर० डी० रानाडे—पूना (१९३३
ई०) ।

राबिया दि मिस्टिक्स —मार्गरेट स्मिथ—लंदन (१९२८ ई०) ।

साइफ एण्ड टाइम्स आफ शेख —खालिक अहमद निजामी ।

फरीरुद्दीन गंजेशकर

साइफ एण्ड वर्क्स आफ हजरत —बाहिद मिर्जा ।

अमीर खुसरो

बैष्णविज्म, शैबिज्म एण्ड माइनर —भंडारकर ।

रेलिजन सिस्टम्स

३८२ : मध्ययुगीन सूफी और सन्त साहित्य

सिम्बलिज्म	— पद्मा अग्रवाल ।
सूफिज्म	— ए० जे० आरबेरी—लन्दन (१९५६ ई०) ।
सूफिज्म इट्स सेंट्स एन्ड आईस इन इण्डिया	— जान० ए० शुब्रान्त—लखनऊ (१९६० ई०) ।
सूफिज्म एण्ड वेदान्त	— डॉ० रमा चौधरी कलकत्ता (१९४५ ई०) ।
सूफीज	इदरिश शाह—न्यूयार्क (१९६४ ई०) ।
सूफीज मिस्टिक्स ऐण्ड योगीज आफ इण्डिया	— बांके बिहारी—बम्बई (१९६२ ई०) ।
स्टीज इन अर्ली मिस्टिज्म इन दि निअर ऐण्ड मिडिल ईस्ट	— मार्गरेट स्मिथ—(१९३१ ई०) ।
स्टडीज इन इस्लामिक मिस्टिसिज्म	— आर० ए० निकल्सन ।

(ग) उर्दू सहायक ग्रन्थ

उर्दू की इब्तदाई तख्तनुमा में सूफियाए कराम का काम	— अब्दुल हक करांची (सन् १९५३ ई०) ।
कदीम उर्दू भाग १, २	— हुसैन खाँ मशूद उर्दू विभाग उस्मानिया वि० वि० हैदराबाद (सन् १९६५ ई०) ।
कण्कुल महजूब (हुज्जेरी)	— अनु० मौ० मुहम्मद हसीन मुनाजिर लाहौर हि० १३७४ ।
कुरान और तसव्वुफ	— मीर वलीउद्दीन दिल्ली (१९५६ ई०) ।
कुतिलयात (मुहम्मद कुली)	— सैयद महियुद्दीन कादरी दानिश महल लखनऊ (१९४० ई०) ।
चंदर बदन व महियार	— सं० मु० अकबरुद्दीन अहमद सिद्दीकी हैदराबाद (१९५६ ई०) ।
चक्कीनामा	— सं० डॉ० मुहियुद्दीन कादरी ।
तजकिरा औलियाये लाहौर	— कामिल मुहम्मद वारिस करांची (१९६३ ई०) ।
तसव्वुफ और सलूक (ख्वाजा बंदानेबाज)	— मीर वलीउद्दीन देहली (१९५६ ई०) ।
तारीखे तसव्वुफ इस्लाम	— रईस अहमद जाफरी लाहौर (१९५० ई०) ।

तारीख मसायखे चिश्त

तूत्तीनामा (गोवासी)

मनसमक्षावन (शाह तराब किशती)

मैना सतवंती (गोवासी)

लैला अजतू (अमीर खुसरो)

शीरी खुसरो (अमीर खुसरो)

—खालिक अहमद निजामी ।

—मीर सादात अली—रिजबी हैदराबाद
भारत (हि० १३५७) ।

—डॉ० सैयद सफर—हैदराबाद (१६६४
ई०) ।

—डॉ० गुलाम उमर खाँ—हैदराबाद (१६६५
ई०) ।

—नवल किशोर प्रेस लखनऊ (सन् १८८०
ई०) ।

—अलीगढ़ (सन् १६५७ ई०) ।

(घ) सहायक पत्र-पत्रिकायें

कल्याण (शक्ति, सन्त, साधना,
योग)

नागरी प्रचारणी पत्रिका काशी

विश्वभारती (खंड ५, अंक ४)

हिन्दुस्तानी (अक्टूबर १६३२)

हिन्दी अनुशीलन प्रयाग

—विशेषांक—गीता प्रेस, गोरखपुर ।

—श्रद्धाँजलि अंक सं० २०२४ एवं २००५,
अंक ३, ४ ।

—हिन्दी भवन, शान्ति निकेतन बंगाल ।

—हिन्दुस्तानी एकेडेमी, इलाहाबाद ।

—जनवरी १६५६, धीरेन्द्र वर्मा विशेषांक
१६६० ई० ।



